

د. محمد محمود سيد أحمد

أعداء الهداية

مراجعات العقل الغربي في نأزم فكر الهداية



أعداء الحداثة

"إن العالم تصنعه الأوهام الملازمة له، وقد وقع قرننا العشرون، تحت وطأة فكرة عن الحداثة، كثيراً ما جعلته يروح تحت وهم؛ أنه لم يسبقه إليها عصر آخر"

"ألكسندر آدلر: القرن العشرون لم يأت بجديد: ص 6"

"والآن يبدو في نظر العديد من الناس ذلك المشروع التحديثي؛ الذي دام قروناً كاملة من الزمن خطأ كارثياً فاجعاً، وعملاً شريراً يغطي الكون."

"مارشال بيرمان: تجربة الحداثة - ص 73"

"لعل الأحداث السياسية الراهنة كافية لتبرهن علي أن تجربة التحديث، هي في الغالب تجربة مأساوية، بل صادمة بالنسبة، لأولئك الذين يعانونها"

"لوي ديمون: الهويات الجماعية والأيدولوجية الشمولية وتفاعلهما في الواقع، ص 9"

"إن نظرية التحديث كمرجعية ماتت، وأن كرامة الميت دفنه"

"إيمانويل ولرشتاين: عن كتاب حادثة الحرب، ص 117"

"والجميع يقولون: باختصار لنكن أعداء الحداثة"

"بريتولا تور: لم تكن حداثتين أبداً - ص 28"

المملكة العربية السعودية - الرياض

هاتف 96614539883

فاكس 96614532157

ص ب 242193 الرمز البريدي 11322

البريد الإلكتروني daralwac@gmail.com

أعداء الحداثة

مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة

تأليف

د محمد محمود سيد أحمد طه نور

ح) دار الوعي للنشر والتوزيع ، ١٤٣٤هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

طه ، محمد محمود سيد أحمد

أعداء الحداثة : مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة / محمد محمود

سيد أحمد طه ؛ - الرياض ، ١٤٣٤هـ

٢٠٨ ص : ١٤ × ٢١ سم

ردمك : ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٣٣٠-٩-٧

١- الحداثة - نقد أ. طه ، محمد محمود سيد أحمد طه ب. العنوان

١٤٣٤/٣٧١٠

ديوي ٣٠١،٢٤٢

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ



ص. ب. ٢٤١٤٧٠ الرمز البريدي ١١٣٢٢ الرياض المملكة العربية السعودية

هاتف ٠٠٩٦٦١٤٥٣٩٨٨٣ - فاكس ٠٠٩٦٦١٤٥٣٢١٥٧

markazfekr@hotmail.com

الموقع الإلكتروني www.al-fikr.com

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٥	المقدمة
١١	التمهيد
٣٥	الفصل الأول : الحداثة الغربية
٣٧	المبحث الأول : الذاكرة التاريخية للمفهوم
٣٨	• عصر النهضة والإصلاح الديني
٥٢	• عصر التنوير
٦٤	• عصر الثورتين : الصناعية والفرنسية
٨٣	المبحث الثاني : منطلقات الحداثة
٨٩	المبحث الثالث : مقولات الحداثة
١٠٣	المبحث الرابع : رواد الحداثة
١٣٩	الفصل الثاني : الحداثة : الرؤية النقدية الغربية
١٤١	المبحث الأول : أصول الأزمة الفكرية
١٤٢	• الاقرار بأزمة الحداثة
١٥٦	• الحداثة والأزمة الروحية
١٦٠	• الحداثة وأزمة القيم
١٦٧	المبحث الثاني : نقد أصول الحداثة
١٦٧	• أزمة الفردية
١٦٩	• أزمة العلم المادي
١٧٤	• أزمة العقلانية
١٨١	• أزمة العنف الحداثي
١٨٥	• أزمة الوعود الحداثية
١٨٩	الفهارس



المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلوات الله وسلامه عليه وآله وصحبه.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ، وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ، وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ٤].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [٧٠] يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد :

فإن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

ثم أما بعد :

فمنذ أن أشرقت شمس الإسلام وسطعت أنواره، وأعداؤه يتربصون به، ويتحاملون عليه، ويريدون أن يطفئوا أنواره، وقد كلفوا أنفسهم ما لا طاقة لهم به، وعزموا على شيء ليس في حدود مقدورهم قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلًّا أَنْ يُسَمَّ نُورُهُ، وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢].

ولقد تنوعت وسائل الإعداد في محاربتهم لهذا الدين، وغازتهم كثرة إقبال الناس عليه، فإن أصحاب الديانات الأخرى يقلون، ويدخل الناس فيه أفواجا ودواما يزيدون. فمن أول يومًا جهر فيه الرسول ﷺ بالإسلام، فإذا بهم يعلنون العداء الصارخ والمكر الواضح، فأبرز أعداء الإسلام روح العداوة والبغضاء، ووقفت كتابته وجهًا لوجه مع الإسلام لإجهاضه وإيقاف مده، والقضاء على أهله، فكانت الغلبة

للإسلام، والعلو للقرآن الكريم، وانتشر النور، والهدى والضياء، وانتصر الإسلام، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥].

ولقد كانت أوروبا - فيما يسمى بالعصور الوسطى - تعيش في ظلمات الجهل، ويحيط بها التخلف بكل أنواعه في جميع المجالات مكان، ولما ثارت ثورتهم ضد طغيان الكنيسة وفسادها، وتقليدها وجمودها، وانفتحوا على العلوم، واستفادوا مما سطره المسلمون، وأخذوا ونقلوا عن العرب سائر الفنون، وتحققت له القوة المادية، وقد تركوا الدين، واستبدلوا الإلحاد بالنصرانية، وعظموا التراث اليوناني والروماني، وقصدوا كلام الفلاسفة، وآمنوا بضرورة عزل الدين عن الحياة، وتهميش دوره وخصصته، وظنوا أن هذا طريق النجاة، ورغم ذلك فإن الأزمات قد أحاطت بهم، والزلازل النفسية هزت كيانهم، فكيف يصلح المخلوق بغير هداية خالقه؟! أم كيف يسعد العبد بدون توجيه مولاه؟!

لقد حاربوا الفطرة، وهي غالبية غير مغلوبة، فإذا بالتقدم العلمي الذي أحرزوه لا يسمن ولا يغني من جوع، فالروح مازالت حائرة، والعقول ما زالت تائهة، رغم أن هداها بين يديها، والحقيقة أمام عينيها، والإسلام مازال ينادي عليها بأن أجيئوا داعي الله وآمنوا به، إلا أن الميراث الدفين، والحد الصليبي المكين؛ قد حال بينهم وبين سبل الهداية، ورفضوا صوت الحق، ونداء الفطرة، واستمروا في جهالة وخطورة، فما أشبه الليلة بالبارحة، بالأمس عاشوا ظلمات الكنيسة، وأمراض التحريف، واليوم يعيشون ظلمات الحداثة، وأمراض التحديث، وفي كل ناصبوا الإسلام العداء، مرة بالغزو الحربي، ومرات بالغزو الفكري، ومما لا شك فيه أن سهام الغزو الفكري خطيرة، وجروحه غائرة، فكانت مراكز الاستشراق والتنصير، مخازن هذا الغزو، وأدواته ووسائله، فوجهوا سهام التشكيك في الإسلام عقيدة وشريعة، كتاباً وسنة، لغة وتراثاً، أدباً وفتناً، والأدهى من ذلك استقطاب نفر من بني جلدتنا، ويتكلمون بالسنتنا، فجندوهم لتنفيذ أحكامهم، وتحقيق أمانيتهم؛ عملاً بالقاعدة التي اخترعوها، لا يقطع الشجرة إلا أحد فروعها، فحمى الوطيس بذلك، واستجابت هذه الفئات المضللة، واتخذت من أوروبا قبلة، ومن أعداء الإسلام أساتذة وإخواناً، فراحوا ينشرون الضلال، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، فكانوا



تلاميذ المستشرقين، وأدوات المستعمرين، حتى أشربت قلوبهم حب الجاهلية، وبغض الإسلام، وهما عدوان لا يلتقيان، وأقسموا جهد أيمانهم أن الدين الإسلامي يعطل التقدم والتمدن، والرقي والازدهار، وصاحوا بالمسلمين إن أردتم أن تخرجوا من دوائر التخلف، والفقر، والعجز، والديون؛ فادخلوا في تيار الحداثة، والعقلانية، والتنوير، هكذا يساق القول اعتباطاً، وترمي التهم بالإسلام جزافاً، وهكذا وضعوا الإسلام مع بقية الأديان في قفص الاتهام، وقد علموا أنه غير تلك الأديان المحرفة، وغير تلك المذاهب الناقصة، ولكنها شنشنة عندهم معروفة، وقلوبهم من جهة الإسلام مريضة، والحق يقال: إن التحديث الصحيح إنما هو الأخذ بكل الوسائل العلمية، والتقنية، والإدارية، التي يتطلبها العصر، والتي لا تكون الأمة بغيرها أمة قوية في اقتصادها وسلاحها وإعلامها، فهل وجد الحداثيون في الغرب أو الشرق في الإسلام ما يتناقض مع شيء من هذا؟ ألم يأخذ المسلمون في تاريخهم بكل ما تتطلبه عصورهم المختلفة في هذه المجالات حتى صاروا إلى نهاية القرن السادس عشر الميلادي القوة العالمية الأولى في مجال التقدم العلمي والتقني والسلاح البري والبحري؟

فإذا كانوا قد حققوا كل هذا في الماضي مع استمساكهم بدينهم، فما الذي يمنعهم من تحقيقه تارة أخرى من غير ترك لهذا الدين؟

إن تخلف المسلمين المعاصر في هذه المجالات إن عزي إلى أي شيء، فلا يمكن أن يعزي إلى دينهم؛ إذ ما الذي يجعلهم يعمون فجأة عن حقيقة دينهم، فيرونه متناقضاً مع أمور كانت من أسباب قوتهم واستعلائهم من قبل؟

إن أنصار الحداثة في بلاد العروبة والإسلام يريدون تقليدًا أعمى للمسيرة الحضارية الغربية، ظانين ظن السوء أنها كفيلة بتحقيق سعائنا وطموحاتنا! هكذا يبشر أنصار الحداثة، يريدون نقل مفهوم الحداثة الغربية المشتغل على تأليه العقل، وفصل الدين عن الحياة، فلا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، والقول بالمرجعية الإنسانية، وأوربة البلاد الإسلامية، حقاً إنها السنن التي أخبر عنها المعصوم عليه السلام إذ يقول: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع؛ حتى لو سلكوا

جحر ضب لسلكتموه، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى قال: فمن»^(١).

وإنها فتنة المغرب التي أخبر الصادق المصدوق عليه السلام أنها أعظم من فتنة المشرق، فقد كان يتعوذ من فتنة المشرق، فقليل له: وكيف فتنة المغرب؟ قال: هي أعظم وأعظم»^(٢).

إن تبني المقولات الغربية في إقصائها للدين، وتهميشها للوحي لا تقبل على الإطلاق في المناخ الإسلامي، ونظراً لخطورة الحداثة وما بعدها، كان لابد من المساهمة في بيان كشف هذا التيار من خلال دراسته في بيئته الأولى أي في منشئه، ومولده، حتى لا نتهم أننا نتكلم فيما لا نعرف، وحتى يعرف المثقفون من العرب والمسلمين أن دعاة الحداثة لم ينشئوا مذهباً، ولم يبتكروا فكراً، إنما هو الحديث المعاد، والكلام المنقول المقلد، ومن عجب أن المفكرين في الغرب بدعوا ينفضوا أيديهم من أفكار الحداثة، وأظهروا سخطهم على مقولاتها؛ لأن نتائجها كانت مؤلمة، لقد أفادت بصورة لا تنكر في تقدم العلوم الطبيعية كالطب، والهندسة، وعلم الفضاء منذ أن حجرت على الكنيسة الغربية، ومنعتها من التدخل في أمور الحياة والعلم، لكن في نفس الوقت أفقدت الإنسان معني الإنسانية، لقد أهملت الروح، فصار الإنسان تائهاً، ولنترك لعقلائهم يتحدثون ويتكلمون بأنفسهم عن هذا الوضع المأساوي المتأزم، فلا يوجد أفضل من المريض نفسه حينما يعبر عن آلامه، ولا أقوى من المبتلى حينما يعبر عن بلواه، ولا أعبر من الحزين نفسه حينما يبيت شكواه.

وهذا الكتاب الذي بين يديك - أيها القارئ الكريم - يعد الجزء الأول بعد التعديل لموضوع أطروحتي الدكتوراه والتي تقدمت بها إلى قسم الأديان والمذاهب بكلية الدعوة الإسلامية بجامعة الأزهر الشريف والتي أشرف عليّ فيها أستاذنا

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء/ باب ما ذكر عند بني إسرائيل (٣/ ١٢٧٤) ج (٣٢٦٩) عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١٧/ ١٨٧) ح (٥٠٢) عن عصمة بن قيس، (المعجم الكبير للطبراني) ت ٣٦٠هـ، بغداد: الجمهورية العراقية. د هوك، ط ٢، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، (د ت)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٠٢) رجاله ثقات.



الأستاذ الدكتور عبد الله علي عبد الحميد سمك أستاذ الأديان والمذاهب بجامعة الأزهر، وتابع إشرافها أيضا أستاذنا الأستاذ الدكتور أحمد عبدالمبدي أحمد النجمي، وناقشها الأستاذ الدكتور حسن عبد الحميد حسن عميد كلية أصول الدين، هورحمه الله تعالى من كبار علماء الأزهر، وكذا الأستاذ الدكتور محمود أبو الفتوح السيد رئيس قسم الأديان بجامعة الأزهر، فلهم مني كل التقدير والثناء، وكذلك الشكر موصول لكل العلماء الكبار الذين أكرمني الله بهم، واستفدت منهم، والشكر موصول لعائلتي ووالدي، فلم أرى منهم إلا المعونة والتشجيع، أما بخصوص تعديلات التي قمت بها، فهي بتوجيهات كريمة من الأستاذ الدكتور ناصر الحنيني، فليخصه الكريم مني كل التقدير، ولركز الفكر المعاصر بالرياض جهود مضية في خدمة الفكر الإسلامي تدل على بصيرة القائمين عليه، ودقة استيعابهم لحاجات أمتهم العربية والإسلامية، فطالما كان ينادي الغيورين على الثقافة العربية الإسلامية بضرورة وجود مراكز متخصصة تهتم بعالم الأفكار، وترصده دراسة وتقويماً، وفقهم الله تعالى لنشر الوعي والخير، ولا أنسي في هذا السياق دار الوعي للنشر والتوزيع بالرياض، فلها وللقائمين عليها والعاملين فيها جميل الثناء والتقدير لما بذلوه من جهد مشكور في إخراج هذا الكتاب إلى النور.

وأخيراً أرجو أن أكون قد وفقت في إعطاء صورة موجزة مركزة للقارئ العربي عن مفهوم الحداثة في الغرب، فإن كنت قد وفقت، فهذا من الله تعالى وحده، وإن كانت الأخرى فحسبي أني شجعت الناقدين إلى بيان خطأ وتصحيحه، وحملت الباحثين على توسيع مباحث الموضوع من جوانب مختلفة.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

د محمد محمود سيد أحمد طه نور

الجيزة - مدينة الشيخ زايد

في ١٩ صفر ١٤٣٤ هجرية - ٢ من يناير ٢٠١٣ ميلادية

التمهيد

- أولاً: مفهوم الحادثة في اللغة العربية.
- ثانياً: مفهوم الحادثة في المعاجم، والثقافة الغربية.
- ثالثاً: التعريف ببعض المصطلحات المتعلقة بمفهوم الحادثة.

أولاً : مفهوم الحداثة في اللغة العربية :

كلمة الحداثة تعني في أصلها اللغوي: نقيض القديم، وهو أمر متفق عليه في اللغة: فعلى سبيل المثال: ورد في لسان العرب: «حدث: الحديث نقيض القديم، والحدوثُ نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث حدوثاً، وحداثة، وأحدثه، فهو مُحَدَّث، وحديث، والحديث: الجديد من الأشياء»^(١). والحديث: الخبر واستحدثت خبراً إن وجدت خبراً جديداً، وتقول: افعل هذا الأمر بحدثانه وحداثته، أي: في أوله وطراوته، ومستحدثات: مولدات.

وجاء في القاموس المحيط: «(حدث) حدوثاً وحداثة نقيض قَدُم»^(٢). وفي معجم مقاييس اللغة: «الحاء والداال والثاء، أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن»^(٣).

وتستعمل هذه المادة من ناحية اللغة في المعاني الحسنة، وكذلك في ضدها، فمثلاً: أحدث، بمعنى: أوجد وأبدع، وكذلك بمعنى: زنى أو تغوط، والسياق في هذه الحالة هو الذي يحدد المعنى المراد.

(١) ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري): لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م، ج ٤ ص ٥٢.

(٢) الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب) ت ٨١٧ هـ، بيروت: دار الجيل (د ط)، (د ت) ج ١ ص ١٧٠.
- وراجع: الفراهيدي (الخليل بن أحمد) ت ١٧٥ هـ، كتاب العين، تحقيق د/ مهدي المخزومي، د/ إبراهيم السامرائي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج ٣ ص ١٧٧.
- والأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد) ت ٣٧٠ هـ، تهذيب اللغة، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة ط ١، ١٩٦٤ م، ج ٤ ص ٤٠٥.

- وابن عباد (الصاحب إسماعيل) (ت ٣٨٥ هـ)، المحيط في اللغة: تحقيق محمد حسن آل ياسين (الشيخ)، العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة المعاجم والفهارس، رقم ٣٦، ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ج ٣ ص ٢٥١.

- والجوهري (إسماعيل بن حماد ت ٣٩٣ هـ): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٢، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، ج ١ ص ٢٧٨.

(٣) ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكريا) ت ٣٩٥ هـ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م، ج ٢ ص ٣٦.
- وله أيضاً: مجمل اللغة، تحقيق الشيخ هادي حسن حمودي، الكويت: معهد المخطوطات العربية - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط ١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ج ٢ ص ٣٨.

وعلى هذا ورد استعمالها في الكتاب الكريم، فمثلاً يقول تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [الطور: ١١]، أي: «بقرآن مثله»^(١).

ويقول تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ يُحَدِّثُ إِلَّا أَسْمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ١٢].

وفي الحديث الشريف: يقول ﷺ: «لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يك في أمتي أحدٌ؛ فإنه عمر»^(٢).

ومحدثون: بمعنى ملهمون، «والملمه هو الذي يلقي في نفسه الشيء، فيخبر به حدساً وفراصةً، وهو نوع يختص به الله ﷻ من يشاء من عباده الذين اصطفى، مثل عمر، كأنهم حدثوا بشيء فقالوه»^(٣).

(١) الدامغاني (الحسين بن محمد ت ٤٧٨هـ) الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، تحقيق محمد حسن أبو العزم، القاهرة: نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - وزارة الأوقاف المصرية، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ج ١ ص ٢٦٩.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب فضائل الصحابة، ٦/ باب مناقب عمر بن الخطاب، أبي حفص القرشي، العدوي - رضي الله عنه - (ج ٣ ص ١٣٤٩)، حديث رقم ٣٤٨٦، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - (الجامع الصحيح: دمشق: دار ابن كثير واليماامة ط ٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ضبط وترقيم د/ مصطفى ديب البغا).

وأخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر - رضي الله عنه - (ج ٤ ص ١٨٦٤)، حديث رقم ٢٣٩٨ عن عائشة رضي الله عنها (صحيح مسلم، القاهرة: دار الحديث (د. ت) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي).

وأما عمر فهو: عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى، القرشي، العدوي، الفاروق، أبو حفص، أمير المؤمنين - رضي الله عنه -، أمه: حنمة بنت هاشم بن المغيرة المخزومية، ولد بعد الفجار الأعظم بأربع سنين، وذلك قبل المبعث النبوي بثلاثين سنة، وقيل: غير ذلك، وكان إليه السفارة في الجاهلية، وكان عند المبعث شديداً على المسلمين، ثم أسلم، فكان إسلامه فتحاً على المسلمين وفرجاً لهم من الضيق، استشهد في سنة ثلاثة وعشرين من الهجرة.

راجع: العسقلاني (أحمد بن علي بن محمد المعروف بالحافظ ابن حجر ت ٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار الفكر، (د ط)، (د ت)، ج ٢ ص ٥١٨، ابن الأثير (عز الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزيري ت ٦٣٠هـ) أسد الغابة في معرفة الصحابة، القاهرة: دار الشعب، (د ط)، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، ج ٤ ص ١٤٥.

السيوطي (جلال الدين ت ٩١١هـ): تاريخ الخلفاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ٨٦.

(٣) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية ج ١ ص ٣٥٠.

والأمثلة السابقة وردت في سياق المعاني الحسنة، وأما ما ورد في ضد هذه المعاني؛ فمثلاً قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ﴾ [سبأ: ١٩]، أي: «أخباراً وعبراً يتمثل بهم في الشر»^(١).

وأيضاً بمعنى «يتحدث بهلاكهم»^(٢). وقوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»^(٣)، والمقصود بأمرنا في هذا الحديث الشريف هو: «دين الإسلام، فهو أمرنا الذي نهتم له، ونشتغل به؛ بحيث لا يخلوا عنه شيء من أقوالنا وأفعالنا، فمن أحدث فيه ما ليس منه فهو رد مردود»^(٤). وكذلك قوله ﷺ: «إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»^(٥).

ومعنى المحدث في هذا الحديث هو: «ما لم يكن معروفاً في كتاب ولا سنة ولا إجماع»^(٦)، والملاحظ مما سبق: أن الحدائث في أصلها اللغوي هي ضد القديم، وأنها تستعمل في الأشياء الحسنة والقيحية، والمعنى المراد يحدده السياق العام،

(١) فخر الدين الطريحي (الشيخ) ت ١٠٨٥ هـ، مجمع البحرين، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د ط)، ١٩٨٥ م، ج ٢ ص ٢٤٤.

(٢) محمد طاهر الصديقي الهندي الفتني الكجراتي (الشيخ) ت ٩٨٦ هـ، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار الهندي: مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الركن، ١٢٨٧ هـ - ١٩٦٧ م، (د ط)، ج ١ ص ٤٦٩.

(٣) حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في الصحيح، في كتاب الصلح/ باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٩٥٩/٢) رقم ٢٥٥٠. وأخرجه مسلم في الصحيح في كتاب الأفضية/ باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (١٣٤٢/٣) رقم ١٧١٨، كلاهما عن عائشة رضي الله عنها.

(٤) الشيخ الطريحي: مجمع البحرين، (م، س) ج ٢ ص ٥٤٤.

(٥) صحيح: أخرجه أبو داود في «السنن» كتاب السنة/ باب في لزوم السنة (١٩٧٤/٤) رقم ٤٦٠٧ عن العرباض بن سارية - رضي الله عنه - (السنن لأبي داود، القاهرة: دار الحديث ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م) تحقيق: د/ عبد القادر عبد الخير، د/ سيد محمد سيد.

وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة (٤٣/٥)، رقم ٢٦٧٦، وقال عنه: حديث حسن صحيح، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، تحقيق إبراهيم عطوة) ط ١، ١٢٨٢ هـ - ١٩٦٢ م. وأخرجه الدارمي في السنن: المقدمة، باب اتباع السنة (٥٧/١) رقم ٩٥، (القاهرة: دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي) تحقيق: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العليمي، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

(٦) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر (م، س) ج ١ ص ٣٥١، مرجع سابق.

والصديقي الفتني: مجمع بحار الأنوار (م، س) ج ١ ص ٤٦٦.

وهي مصدر حدث، وصيغة فعالة تدل على الحرفة، والصناعة، والمزاولة إذا كانت مكسورة الفاء مخففة العين، مثل: نجارة، وتجارة، وزراعة، وصحافة، وتدل على اسم الآلة بفتح الفاء مع تشديد العين، مثل: ثلاجة، وسيارة، وبرادة، وأخذت دلالتها من صيغة المبالغة، ويصعب توجيه هذا الاصطلاح حسب قانون اللغة والصرف. والخلاصة: أن الجذر اللغوي بمعنى الجدة والحدث، ولكن يلاحظ عند الترجمة من اللغات الأجنبية الغربية نجد اللبس، والغموض، والاضطراب، والتفاوت، واليك البيان:

ثانياً: مفهوم الحداثة في المعاجم والثقافة الغربية:

إن تحديد المفاهيم في الدراسات النظرية هو السبيل الوحيد لوحدة الدراسة، وعدم وقوعها في المتناقضات والمغالطات، ومعلوم أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فلا حكم على مجهول أو على أمر مختلف في ماهيته.

ويعتقد الباحث أن من أبجديات التعامل مع عالم المفاهيم والمصطلحات ضرورة الرجوع إلى معنى المفهوم في بيئته الأولى، ودراسة ظروف نشأته، وتطوره الدلالي، وسيرته في وطنه الأصلي. فالجو الذي نشأ فيه المفهوم، أو المصطلح مع التغييرات التي صاحبت ظهوره من الأهمية بمكان؛ في مجال التعرف والتعمق في دراسة المفهوم، ومن ثم تحديد العلاقة، أو بيان الحكم الصحيح له أو عليه.

ومن المتفق عليه بين الدارسين، أن مفهوم الحداثة من أشد المفاهيم إثارة للجدل، حيث إنها - الحداثة - تستعصي على التحديد، وترفض التوصيف، وتتكرر لمسلمات التعريف، ويكتنف تعريفها في بيئتها الأصلية الغموض، واللبس، والاضطراب، من أجل ذلك يصعب تعريفها بحد جامع مانع. فلا غرابة - لما سبق - أن عرف بعضهم الحداثة بعد الجهد بالحداثة، ومن اللافت للاهتمام؛ أن هذا الموقف يرجع في الأساس إلى تعدد وجهات النظر حول هذا المفهوم، واختلاف مشارب النظر إلى إليه أو المفكرين فيه، بالإضافة إلى طبيعة هذا المفهوم من حيث مضامينه ومحتوياته، فهو مفهوم مركب أو معقد أو متشابك - كما يقال -، ومع ذلك فلا مناص من دراسته وفحصه للوصول إلى كنهه، حيث إنه يعتبر من المفاهيم المفتاحية في مجال الثقافة الغربية؛ والجذر اللغوي اللاتيني للكلمة (modus) .

تعني: الشكل، أو الصيغة، أو الطريقة التي تكون علامة للشيء، ومنها اقتبست كلمة الموضة المعربة كما في الفرنسية وغيرها، والحداثة بوصف عام كما ورد في معجم أكسفورد: «استعمال طريقة في التعبير، أو خصوصية في الأسلوب، أو ميزة غريبة في صنعة ما، مما يميز الأوقات الحديثة أو الأزمنة العصرية»^(١). ويفهم من هذه الترجمة أنها عبارة عن بدعة غريبة وغير مألوفة تميز الأزمنة الحديثة، وهذا كما هو ظاهر يعد من قبيل التوصيف العام.

ومن ناحية المفهوم الاصطلاحي نجد كما سبق العديد من التعريفات المختلفة في مقام توصيف هذا المفهوم المعقد أو المركب، وفي هذا الصدد يقول الناقد الإنجليزي رايموند وليامز^(٢): «بدأ تعبير الحديث (Modern) مرادفًا -بدرجة تزيد أو تنقص- لتعبير «الآن» أواخر القرن السادس عشر، وفي كل الأحوال، فقد كان من المألوف أن يميز الفترات الزمنية التالية للعصور الوسطى والعصور القديمة، ثم جاء القرن الثامن عشر وانتشر استخدام «يحدث»، و«الحداثة»، و«حداثي» بمعنى التعصير والتحسين. وفي القرن التاسع عشر بدأ التعبير يأخذ مسحة ما هو مرغوب وتقدمي إلى حد بعيد... لكن «الحداثة» كفنان لحركة ثقافية شاملة، ثم استرجاعها كتعبير عام منذ ١٩٥٠م»^(٣).

ومن الملاحظ أن الحداثة «تشير بشكل أو بآخر، إلى مرور الزمن، فمن خلال الصفة «حديث» تشير إلى نظام جديد، وإلى تسارع، وإلى القطيعة، وإلى ثورة في الزمن، وعندما تظهر كلمات «حديث»، «تحديث»، «حداثة» نحدد من باب التضاد

(1) The Oxford English Dictionary, 1933 Vol: VI, P: 573.

ترجم هذا النص وغيره من نصوص التمهيد الدكتور صلاح رمضان السيد، رئيس قسم اللغات الأوربية القديمة، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، وهي ترجمة خاصة لهذا البحث.

(٢) رايموند وليامز (١٩٢١-١٩٨٨م)، أحد أهم النقاد الإنجليز المعاصرين، عمل أستاذًا للدراما بجامعة كيمبريدج حتى تقاعده في ١٩٨٣م، من أعماله المنشورة: الثقافة والمجتمع، ١٩٥٨م، «الريف والمدينة»، ١٩٧٥ «الماركسية والأدب»، ١٩٧٧، مسائل في المادية والثقافة، ١٩٨٠: منابع الأمل - الثقافة، الديمقراطية، الاشتراكية، ١٩٨٩، وله عدد من الروايات المنشورة.

انظر: رايموند وليامز: طرائق الحداثة ضد المتوالمين الجدد (ترجمة) فاروق عبد القادر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - سلسلة عالم المعرفة (ثقافية شهرية) العدد رقم ٢٤٦، صفر ١٤٢٠هـ يونيو ١٩٩٩م، ص ٢٧٩.

(٣) (ن، م)، ص ٥٢.

ماضيًا قديمًا ومستتبًا... فهي كلمة تشير إلى كسر في السير المنتظم للزمن، وتشير أيضًا إلى معركة فيها المنتصرون والمنهزمون»^(١).

وبمعنى مقارب يذكر الفيلسوف الألماني هيرماس^(٢) أن «كلمة حديث Moderne» استعملت المرة الأولى في القرن الخامس بهدف التمييز بين الماضي الروماني والوثني من جهة، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميًا من جهة أخرى.. فالمفهوم يعبر دائماً -ومن خلال مضامين مختلفة- عن وعي عصر ما يُحدّد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث»^(٣).

ويحددها الألماني هيرماس في شكلها الغربي الخاص بأنها: «مشروع ولده جهد غير عادي من جانب مفكري التنوير^(٤): لتطوير علوم موضوعية، وأخلاق كونية، وقانون كوني، وفن مستقل، وفقاً لمنطقها الداخلي»^(٥)، وفي ذلك إشارة إلى أصل الحداثة كنسق نقدي لمعتقدات الكنيسة الغربية طوره رواد التنوير الغربي في سيرهم للخروج من سلطان الكنيسة، ووصاية كهنوتها.

(١) برينولاتور: لم تكن حداثتين أبداً، (ترجمة) إياس حسن وعدنان محمد، دمشق: دار المدي للثقافة والنشر، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٢٩.

(٢) يورجين هيرماس: (١٩٢٩م) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت، ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت النقدية، ويعد من أبرز ممثليها، حاول مع فلاسفة آخرين انتقاد المجتمع، وأشكال الاستلاب الحديث، مركزاً على العقلانية التواصلية، وطالب بفلسفة أنوار جديدة، من أهم كتبه: القول الفلسفي للحداثة، النظرية والممارسة. انظر: أ. زوني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، بيروت: دار الكتب العلمية ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ج ٢ ص ٥٢٣. جورج طرايوشي: معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة ط٢، ١٩٩٧ ص ٦٨٧.

سامي خشبة: مفكرون من عصرنا القاهرة، المكتبة الأكاديمية ط١، ٢٠٠١م، ص ٨٨٤.

(٣) يورجين هيرماس: الحداثة مشروع ناقص (ترجمة) د. بسام بركة، (بيروت) مجلة الفكر العربي المعاصر العدد (٣٩)، آياد- حزيران، ١٩٨٦م، ص ٤٢.

(٤) التنوير: النهضة الفكرية في أوروبا التي امتدت على طول القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، واتخذت شكل ثورة على التزمّت، والتركيز الإيجابي على استخدام العقل، والأساليب التجريبية في الكشف عن الحقيقة، وتأمين السعادة، وإعادة تشكيل المؤسسات على نحو يكون أشد قدرة على توفير التقدم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. يراجع: الكيالي (م، س) ج ٣ ص ٢٢٢-٢٢٦.

(٥) انظر: رول ماير: البحث عن الحداثة (الفكر السياسي العلماني الليبرالي واليساري في مصر ٤٥-١٩٥٨م)، أطروحة الدكتوراه - جامعة أمستردام - هولندا، (ترجمة) شريف يونس، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات ط١، ٢٠٠٠م، ص ٢٢.

لذا يصفها أحد الباحثين الغربيين بأنها: «انحسار الإيمان الديني، وفقدان الدين لرجعيته المعصومة»^(١). وبمعنى أوضح: «هي عدم الانطلاق المباشر من الدين»^(٢).

ويقول آلان تورين^(٣): هي - أي: الحداثة-: «بناء صورة عقلانية للعالم الذي يدمج الإنسان بالطبيعة - الكون المتناهي في الصغر (الميكروكزم) في الكون المتناهي في الكبر (الماكروكزم) -، وترفض كل أشكال الثنائية بين الجسد والنفس، وبين عالم الإنسان والعالم المارق»^(٤).

ويقول الشاعر الفرنسي بودلير^(٥): «إن الحداثة هي المؤقت، وسريع الزوال، والجائز، هي نصف الفن، بينما الأبدى والثابت هو النصف الآخر»^(٦). وهذا توصيف لها في مجال الأدب والفن، ولا يخرج عن إطار المفهوم العام لها؛ لذلك

(1) Neusner, Jacob: Judaism in the modern times, Black well publisher, 1995 P.I.

ينظر: د/ عرفان عبد الحميد فتاح: الفكر الديني وتحديات الحداثة، (بيروت) مجلة إسلامية المعرفة، السنة (٧)، العدد (٦٦) خريف ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ١٨.

(٢) مايك فيذرستون (وآخرون): محدثات العولمة (ترجمة) عبد الوهاب علوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المشروع القومي للترجمة (٩٣)، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ١٧٨.

(٣) آلان تورين: مفكر وفيلسوف وعالم اجتماع غربي معاصر يميل إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي، وعمل مستشاراً لميشيل دوكار (رئيس الوزراء الفرنسي الأسبق) في الفترة ما بين ١٩٨٨-١٩٩١م، يراجع مقدمة المترجم.

(٤) آلان تورين: نقد الحداثة (ترجمة) د/ أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المشروع القومي للترجمة (٣٨)، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٥٢-٥٣.

(٥) بودلير: (١٨٢١-١٨٦٧م) هو أبو العصور الفرنسية الحديثة في الشعر، فقد والده طفلاً، فتزوجت أمه ثانية، فتأثر في سلوكه سلباً، كان مشهوراً بالمجون والإسراف والخمور، كتب في نقد الرسم، نشر ديوانه الأشهر أزاهير الشر (١٨٥٧م) فهد إباحياً وغرماً بثلاثمائة فرنك، وحذفت منه ست قصائد، مات مشلولاً. يراجع: زواد طربية: مختار الشعر الغربي من بودلير إلى بير بفير (بيروت: المسار للنشر والأبحاث والتوثيق، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٣.

وياسر يونس (ترجمة): مختارات من ديوان أزهار الشر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م، ص ٩-١٣.

(٦) انظر: مارشال بيرمان: حداثة التخلف (تجربة الحداثة) (ترجمة) فاضل جتكر، قبرص، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٣م، ص ١٢٤.

- ديفيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي (ترجمة) د. محمد شيا، مراجعة: د. ناجي نصر، حيدراج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، مايو ٢٠٠٥م، ص ٢٧.

- يول. ب. ديكسون: الأسطورة والحداثة في أحلام محالة إلى التقاعد، حول رواية: دون كازمورو (ترجمة) خليل كلفت، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٦.

- مايك فيذرستون (وآخرون): محدثات العولمة (م، س)، ص ١٤٧.

- فرانك كايم: الحداثة وما بعد الحداثة (ترجمة) أحمد محمد حسن، مراجعة: أ. م. د. حامد أحمد غانم، القاهرة، مجلة الفن المعاصر (فصلية علمية محكمة) أكاديمية الفنون العدد (٣) شتاء (٢٠٠١م)، ص ٢٥٤.

عرفتها موسوعة الأدب والنقد بأنها: «ظاهرة أدبية تاريخية، ذات دلالة أوسع، تمثل مختلف مراحل استيعاب التحولات الكبرى في بنية المعرفة، والعقائد الإنسانية، وفهمها وضمها»^(١). فهي في هذا السياق تعني ببساطة: «التحول المستمر والمتسارع»^(٢). كما أنها في مجملها هي: «قطع معرفي علمي وعلماني مع الموروث»^(٣). فالحداثة حسب كلامهم انقطاع عن الماضي وانفصال عنه. ولذا وصفت بأنها: «التحسس لما هو حديث»^(٤).

ويري الباحث أنه من المفيد -والحالتئذ- تصنيف الحداثة كمفهوم غربي من خلال ثلاث مستويات،

المستوى الأول: الحداثة باعتبارها مذهباً (MODERNISM)

يحدد معجم «وبستر» الحداثة كمذهب فكري أو طرح نظري، فيذكر أنها هي: «الاستعمال الحديث، أو الممارسة الحديثة، أو الفكر الحديث، وهي تعني التعاطف مع الأفكار الحديثة، وهي حركة في المسيحية من الحركات الكثيرة والمختلفة، التي تحاول أن تعيد تجديد العقيدة التوراتية والمسيحية والتعاليم الخاصة، في ضوء العلم الحديث.

وهو الأمر الذي أدين في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية^(٥) من قبل البابا بيوس العاشر^(٦) في عام ١٩٠٧م باعتباره إنكاراً للإيمان».

- (١) مارتن كويل (وآخرون): موسوعة الأدب والنقد (ترجمة) د. عبد الحميد شبيحة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة (٨٤)، ط١، ١٩٩٩م، ج١ ص٢٦٢.
- (٢) ريشارد أوزيرن / بورن فان لون: علم الاجتماع سلسلة أقدم لك (٥٤٨)، (ترجمة) حمدي الجابري، مراجعة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة/ ط١، ٢٠٠٥، ص٣٠.
- (٣) راجع: د/ خليل أحمد خليل: معجم المصطلحات الاجتماعية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م، ص١٠٦. - معجم المصطلحات الفلسفية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م، ص٦٢.
- (٤) رشدي فكار (دكتور): علم الاجتماع وعلم النفس والانثروبولوجيا الاجتماعية - معجم موسوعي عالمي - باريس: دار النشر العلمية - جينيز - ط١، ١٩٨٠م، ج١ ص١٤٦.
- (٥) الكنيسة الكاثوليكية: أي الجامعة، وهي عند أصحابها الكنيسة الحقبة التي أسسها السيد المسيح، ورتب مؤمنيه تحت سلطان الرسل والأساقفة من بعدهم، يرأسهم القديس بطرس هامة الرسل، والخبر الأعظم خليفته، وهي تنفرد في وحدة الإيمان والسلطة إلى طوائف تتباين بطقوسها ولغاتها. راجع: لويس معلوف اليسوعي: المنجد في اللغة والأدب، بيروت: المطبعة الكاثوليكية (د.ت)، ج ٢ ص٤٢٨. - الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي (مراجعة) الأب جان كوربون، بيروت: دار المشرق بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٩٠.
- (٦) بيوس العاشر: (١٨٣٥-١٩١٤)، تولى البابوية (١٩٠٢-١٩١٤)، عُني بمسائل الاجتماعية، وبخاصة تحسين أحوال الفقراء. انظر: منير البلبيكي: معجم الأعلام في: قاموس المورد بيروت، دار العلم للملايين، ط٨، ٢٠٠٤م، ص٦٩.

وفي دائرة المعارف البريطانية نجد أن (Moderism) هي: «حركة في الكنيسة الكاثوليكية، قامت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، استهدفت إعادة تأويل التعاليم الكاثوليكية التراثية (التقليدية) في ضوء نظريات القرن التاسع عشر الفلسفية والتاريخية والنفسية، ونادت هذه الحركة بحرية العقل... والمحدثون كافحوا لإثبات أن الكتاب اللاهوتيين كانوا محكومين بالأزمة التي عاشوا فيها، وحركة الحدثاء عكست أيضاً رد الفعل ضد المركزية المتنامية لسلطة الكنيسة متمثلة في البابوية».

وفي قاموس روبري الفرنسي نفس المضمون: فالحدثاء «تشير إلى حركة دينية تهدف إلى تفسير جديد للعقائد، وللمذاهب التراثية؛ لتتمشى مع اكتشافات التفسير الحديث»^(١).

وفي موسوعة لاروس الكبرى هي: «مجمع المذاهب، والاتجاهات المتعلقة بتجديد اللاهوت، والتفسير، والمذهب الاجتماع، ي وإدارة الكنيسة لوضعها في توافق مع متطلبات العصر الذي يعيشونه»^(٢).

وعرفها معجم الإيمان المسيحي بأنها :

«حركة في الفكر الكاثوليكي، نشأت في مطلع القرن العشرين، وسعت إلى تفسير تعاليم الكنيسة في ضوء المفاهيم الفلسفة والتاريخية العصرية»^(٣).

وفي معجم موسعي آخر يؤكد على هذه الزاوية المطروحة فيقول: هي «اتجاه

(١) قاموس روبري للغة الفرنسية، طبعة ١٩٨٥، انظر، د/ زينب عبد العزيز، الحدثاء والأصولية، القاهرة: دار الأنصار ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ص ٣٩.

(٢) موسوعة لاروس الكبرى، باريس: نشر مكتبة ومطبعة لاروس ط ١٩٧٥، ص ٨٠٦٧، يراجع د. زينب عبد العزيز (ن، م) ص ٤٣.

وسعيد بن زدقة: الحدثاء الشعرية عند علي أحمد سعيد (أدونيس) بين النظرية والتطبيق رسالة ماجستير غير منشورة بإشراف أ. د/ محمد عبد المطلب، مصطفى عبد الشافي بقسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب - عين شمس، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٢٣.

(٣) الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، (م، س) ص ٣٤. ويراجع أيضاً: قاموس أطلس: دار أطلس للنشر ط٢، ٢٠٠٣، القاهرة ص ٨١٠. وقاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم: لجنة مؤلفين، القاهرة: دار الكلمة ط١، ٢٠٠٤، ص ٥٥.

يدعو إلى تمشى الأديان، والمعنويات، والمذاهب الاجتماعية بصفة عامة مع نقدية التاريخ، والفلسفة الحديثة، ومعطيات العصر، والانطلاق إلى التقدم»^(١).

وملامح هذه الحركة هي: «تقديم العقل على الوحي، وحتمية التغيير والتبديل في العقيدة على حسب تقدم الحضارة»^(٢).

المستوى الثاني: الحداثة كعملية: أي بمعنى التحديث (MODERNIZATION)

والحداثة من هذه الزاوية تعني التحديث، وهو: «قبل كل شيء، عملية أو مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور - في مجتمع ما - قوي الإنتاج، وتبني الموارد، والثروات، وتتم إنتاجية العمل، وتمركز السلط الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة، وتحرر في الآن نفسه تقاليد الممارسة السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة، وتؤنس القيم والقوانين والنواميس؛ لتجعلها علمانية حراً، فلا تخضع لأية عقيدة، ولأي موقف أيديولوجي معين»^(٣).

(١) د/ رشدي فكار: (م، س)، ج ١ ص ١٤٦.

(٢) كارل راهنر: هربرت فورغريملر: معجم اللاهوت الكاثوليكي ترجمة المطران عبده خليفة بيروت: دار المشرق ١٩٨٦، ص ٨٨.

(٣) Colman: modernization in Encyclopaedia of social science, vol x.

يراجع: د/ فتحي التريكي، د/ رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط ١، ١٩٩٢م، ص ٩.

والأيدولوجية: أول من استعمل هذا الإصلاح الفيلسوف الفرنسي ديستان تريس (١٧٥٥-١٨٣٦)، في كتابة عناصر الأيدولوجية بمعنى علم الأفكار، ثم انتشر الاستخدام بمعنى نظام مشتق، أو مجموعة من المبادئ الاجتماعية والسياسية، وهي عند البعض المعادل الوظيفي للأسطورة، أي: العملية التي يمارسها فعلاً الفكر المدعي بوعي، ولكنه وعي زائف.

أوهي نظام شامل لتفسير العالم التاريخي والسياسي، أو فكر محمل بالعاطفية، وعند ماركس هي نظام للمفاهيم الاجتماعية - السياسية، الاقتصادية، القانونية، الفنية... إلخ، التي تعبر عن مصالح طبقة معينة، وتتضمنه معايير سلوكية ومبهمات نظر وتقويمات مناسبة، فهي جزء من البنية القومية حيث إنها تعكس العلاقات الاقتصادية. وعرفت أيضاً بأنها منظومة من المعتقدات، والأفكار المشتركة التي تبرر مصالح الجماعات المهيمنة في المجتمع، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم القوة.

يراجع في ذلك: مراد وهبه: المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء للطباعة، ط ٤، ١٩٩٨م، ص ٣٢٢. أنتوني غدنز: علم الاجتماع (بمساعدة كارين بيردسال)، (ترجمة وتقديم)، د/ فايز الصياغ، بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٧٣٩.

- دينكن ميشيل (تحرير): معجم علم الاجتماع، (ترجمة) د. إحسان محمد الحسن، (العراق)، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة (٧٩)، طبعة دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠م، ص ١٦٩.

- ميشيل فاديه: الأيدولوجية وثائق من الأصول الفلسفية، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٢م، ص ١٩ - ٢٩.

ونفس هذا المضمون أكد عليه باحث آخر حيث وصف التحديث بأنه: «العملية التي اقترنت بالثورة العلمية، ومن خلالها أصبحت كافة النظم التي تطورت عبر التاريخ، مهياة لمواجهة التغييرات الوظيفية المتسارعة؛ التي نجمت عن تزايد معرفة الإنسان ببيئته، وسيطرته عليها»^(١).

ويلاحظ هنا ارتباط مفهوم (التحديث) بالإجراءات والممارسات والتجارب التي تمت في البيئة الغربية، في المجالات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.

وفي صيغة عمومية يصف أحد الباحثين الغربيين عملية التحديث بأنها: «التحول والانتقال من المجتمعات التقليدية البسيطة إلى المجتمعات الحديثة المعقدة تكنولوجياً، ويعبر عن ذلك بالتصنيع الذي يعتبر تحولاً من الزراعة المعيشية إلى زراعة المحاصيل النقدية والتحضر، ويعتبر التحديث مفهوماً تطورياً؛ إذ ينظر إلى المجتمعات باعتبارها تمر بمراحل معينة، وتصل في النهاية إلى مجتمع صناعي»^(٢) حضري منظم»^(٣).

- جون بلا ميناتز: الأيديولوجية مفاهيمها وتطورها في الواقع التاريخي والسياسي (ترجمة) د. إسماعيل علي سعد، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٥ - ٣٤.
- عادل محمد زكي صادق: الوحدة الوطنية في قبرص، رسالة دكتوراه غير منشورة قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، بإشراف د/ محمد فتح الباب الخطيب، ١٩٨٠م، ص ١١٥.

- محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري (تحرير)، موسوعة العلوم السياسية الكويت: نشر جامعة الكويت، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، وزارة الإعلام، طبعة دار الوطن، ١٩٩٣م، ١٩٩٤م، ج ١ ص ٢٦٨.
- سامي خشبة: مصطلحات فكرية، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٨٦.

(١) انظر: د. السيد الزيات: التحديث السياسي والمسألة الديمقراطية مجلة الوحدة (المغرب) السنة (٨)، العدد (٨٥)، تشرين الأول ١٩٩١م، ربيع الثاني ١٤١٢هـ، ص ١٥.

(٢) المجتمع الصناعي: مفهوم يهدف إلى دمج المجتمعات ذات الاقتصاد الموجه والمجتمعات ذات الاقتصاد التقاسمي وتكوين فئة واحدة منهما مع تراجع في المجال الزراعي، وانطلاقاً في المجال الصناعي وزيادة وسائل النقل. يراجع: الكيالي (م، س) ج ٦ ص ٣٥.

(٣) يراجع: سيد محمد فارس: انثروبولوجيا ما بعد الحدثة، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة بقسم الاجتماع - كلية الآداب، بني سويف، عام ٢٠٠٢م (بإشراف أ. د/ علي حسن حسين)، جامعة القاهرة، ص ٧٢. وهذا التوصيف يقترب بدرجة كبيرة من تعريف ولبرت مور (W.more) في كتابه التغير الاجتماعي (١٩٦٤)، عرف التصنيف بنفس هذه الدلالات.

انظر: محمد فائق عبد الحميد فهمي: المجتمع ودوره في التنمية الاجتماعية دراسة تطبيقية على منطقة شبرا الخيمة الصناعية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب - جامعة القاهرة - بإشراف د/ فاروق محمد النادي، ص ٤٣.

والتحديث -من وجهة نظر ماكس فيبر^(١):- «هو التحول عن التوجه الديني إلى المنظور الذي يميل إلى الدولة كروية دنيوية، وكانت العناصر الرئيسية التي يتألف منها التحديث على النحو التالي -كما يرى فيبر:-

١. الاتجاه للعلمانية.

٢. الاتجاه للبيروقراطية حيث ظهور التنظيمات العقلانية المرتكزة على قواعد تهدف إلى التقدم بكفاءة، نحو تحقيق أهداف محددة واضحة»^(٢).

ولأجل ذلك جاء وصف التحديث في أحد المعاجم النقدية «بكونه عملية تعبئة وتماييز وعلمنة»^(٣).

ومن نتائج ذلك ربط عملية التحديث بالتغريب، وفي هذا يطلق التحديث عند علماء الاجتماع والعديد من المؤرخين: «على مجموعة من التغيرات المعقدة جداً، والتي تؤثر على جميع المجتمعات الإنسانية، وإن بطريقة متفاوتة، وبناء لآليات انتشار متنوعة جداً، اعتباراً من القرن السادس عشر، وانطلاقاً من أوروبا الغربية»^(٤).

(١) ماكس فيبر: (١٨٦٤-١٩٢٠م) فيلسوف ألماني وعالم اجتماع درس القانون والاقتصاد، وفي سنة ١٨٩٣ عين أستاذ للاقتصاد في جامعة فرايبورج. وفي سنة ١٩٠٠م أصيب بانهايار عصبي حاد، أقعده عن نشاطه الأكاديمي، ولم يستطع العودة إلى التدريس إلا في سنة ١٩١٨، من أهم مؤلفاته: الاقتصاد والمجمع، الأخلاق البروتستانتية، وروح الرأسمالية. يراجع: نيقولا تيماسيف: نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها (ترجمة) الدكاترة: محمد عودة، محمد الجوهري، محمد علي محمد، السيد الحسيني، القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ١٩٨٣، ص ٢٥٣، ٢٥٢.

- زوني إيلي ألفا: (م، س) ج ٢ ص ١٨٨.

- أنتوني غدنز: (م، س) ص ٧٠، ٧١.

(٢) رونالد إنجلهارت: القيم المتغيرة والتنمية الاقتصادية والتغير السياسي، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، عدد (١٤٥) سبتمبر ١٩٩٥م، ص ١٨، نقلاً عن: سيد محمد علي فارس. (م، س)، ص ٧٤. والبيروقراطية: عبارة عن تنظيم إداري يقوم على السلطة الرسمية، وعلى تقسيم العمل وظيفياً بين مستويات متدرجة، وعلى الأوامر الرسمية التي تصدر من رئاسات إلى مسؤولين، يراجع: نبيلة داود: الموسوعة السياسية المعاصرة. القاهرة مكتبة غريب، ط ١، ١٩٩١م، ص ٢٣. - دينكن ميشيل (م، س) ص ٤٧.

(٣) ريمون بودون/ فرانسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع (ترجمة) د. سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، ص ١٤٨.

(٤) (ن، م) ص ١٤٨.

وعلى هذا سار العديد من الباحثين في مجرى التأكيء على الصيغة الغربية للتحديث: «عبر عملية الغربية، أي: التغريب»^(١).

فالتحديث عبارة عن: «عملية التغيير التي بمقتضاها تحصل المجتمعات المتخلفة على الصفات المشتركة التي تتميز بها المجتمعات المتقدمة»^(٢)، وهذه الصفات المشتركة تتلخص في نمو الإنتاج، والاستهلاك، والنزعة الديمقراطية^(٣)، وانتشار التعليم، والاتجاه نحو التفكير العلماني، وزيادة الحراك الاجتماعي^(٤)، وتكيف شخصية الأفراد مع هذه الأوضاع»^(٥).

- (١) دانييل ليرنر: زوال المجتمع التقليءي، في: ج. تيمونز رويبرتس، أيمي هايت: من الحدثاء إلى العولة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي (ترجمة) سمر الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجء عمر (الكويت) سلسلة عالم المعرفة (٣٠٩) نوفمبر ٢٠٠٤ رمضان ١٤٢٥هـ، ج ١ ص ١٨١.
- (٢) د. أحمد زكي بءوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتبة لبنان طبعة ١٩٨٦م، ص ٢٧٢، هنري لوفيفر: ما الحدثاء (ترجمة) كاظم جهاء بيروت ١٩٩٢م، نقلا عن: د. عبد المجيد الشرعفي: الإسلام والحدثاء - سلسلة موافقات، تونس: الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩١م، ص ٢٤. - صامويل هنتجتون: التغيير إلى التغيير في: من الحدثاء إلى العولة، (م، س) ص ٢٢٤.
- (٣) الديمقراطية: اشتق مصطلح الديمقراطية من أصل يوناني يءل المقطع الأول منها (ديمو) على «الشعب»، و «كراتوس» بمعنى «الحكم»، وبهذا المعنى فإن الديمقراطية هي النظام الذي لا تتمثل فيه سلطة الحكم في الملك أو الطبقة الأرستقراطية، بل في الشعب الذي يستطيع عبر ممثليه أن يحكم نفسه بنفسه، غير أن الحكم الديمقراطي قد اتخذ عبر التاريخ أشكالاً وءالات متنوعة.
- يراجع: أنتوني غءنز: (م، س) ص ٤٧١ - ٤٧٥، نبيلة داوء: (م، س) ص ٢٧، أندريه لالاند: (م، س) ج ١ ص ٢٥٩، عبد المنعم الحفني موسوعة الفلسفة والفلاسفة، القاهرة: مكتبة مءبولي، ط٢، ١٩٩٩، ج ١ ص ٦٠٧.
- جلال الدين سيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس: دار الجنوب للنشر، ط١، ١٩٩٨ (م، س)، ص ١٩٧.
- محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري (تحرير): موسوعة العلوم السياسية، (م، س) ج ١ ص ٤، ٥.
- مراد وهبه: المعجم الفلسفي، (م، س) ص ٣٣٢.
- (٤) الحراك الاجتماعي: يشير هذا المصطلح إلى تحرك الأفراد والجماعات بين مواقع اقتصادية واجتماعية مختلفة، وهناك الحراك الإقليمي، وهو تحرك الأفراد على سلم التءرج الاجتماعي من إقليم آخر في البلد الواحد، أو من بلد إلى آخر. والحراك العموءي وهو حركة الصوء إلى أعلى، أو الهبوط إلى أسفل نظام التءرج الهرمي للأوضاع في النظام التءرجي القائم. وأيضاً هناك الحراك بين الأجيال، وكذلك في داخل الجيل الواحد، يراجع: أنتوني غءنز: (م، س) ص ٣٦٤، ٧٤٧.
- (٥) د. أحمد زكي بءوي: (م، س) ص ٢٧٢، صامويل هنتجتون: صءام الحضارات: إعادة صياغة النظام العالمي، (ترجمة) طلعت الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوء، القاهرة: سطور للنشر، ط١، ١٩٩٨ (م، س)، ص ١١٢.

المستوى الثالث: الحداثة باعتبارها ظاهرة: (MODERNITY)

والحداثة من خلال هذا المنظور كما يقول أحد الفلاسفة الغربيين: «ليست مفهومًا سوسولوجيًا (اجتماعيًا)، ولا مفهومًا سياسيًا، وليست بالتمام مفهومًا تاريخيًا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي: مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية»^(١).

ويرى جيانى فاتيمو^(٢) الحداثة في هذا السياق على أنها: «حالة وتوجه فكري تسيطر عليها فكرة رئيسية، فحواها أن تاريخ تطور الفكر الإنساني، يمثل عملية استنارة مطردة، تتنامى وتسعى قدمًا نحو الامتلاك الكامل والمتجدد (عبر التفسير وإعادة التفسير) لأسس الفكر وقواعده، والحداثة بهذا المعنى تتميز بخاصية الوعي بضرورة تجاوز تقاسير الماضي ومفاهيمه، والسعي الدائب نحو استمرار هذا التجاوز في المستقبل؛ وذلك لتحقيق الإدراك المطرد عمقًا بالأسس (الحقيقية) والمتجددة التي تبطن الممارسات الإنسانية، وتضفي الشرعية عليها، سواء في مجالات العلوم، والفنون، والأخلاق، أو غيرها من المجالات الفكرية والعلمية»^(٣).

على هذا النحو السابق يتشكل مفهوم الحداثة في المناخ الغربي باعتباره مصطلحًا غريبًا محضًا، سواء أكان حركة، أم عملية، أم ظاهرة تاريخية، فعلى جميع هذه المستويات يظهر المفهوم كعلامة بارزة، وخاصة في نفس الوقت بالسياق الغربي.

(١) جان بودر ياد: الموسوعة الشمولية، مادة الحداثة (ترجمة) د. محمد سيلافي: الحداثة، الوطني، الاختلاف، حداثة الآخر، كتاب قضايا وشهادات، العدد (٢) شتاء ١٩٩١ (م، س)، قبرص: نشر مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ص ٣٨٦.

(٢) جيانى فاتيمو: فيلسوف إيطالي معاصر، ولد في تورينو عام ١٩٣٦ (م، س)، ومدرس علم الجمال في جامعتها، ارتكز على فكر نيتشه وهيدغر لينتقد عنف مقولات الميتافيزيقا التقليدية، من مؤلفاته: الشعر والانطولوجيا (١٩١٣م)، مغامرة الاحتلال (١٩٨٠)، نهاية الحداثة (١٩٨٥)، يراجع: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س) ص ٤٤٩.

(3) G.VATTIMO, THE END OF MODERNITY (OXFORD. 1988) P.2

نظر: نك كاي: ما بعد الحداثة والفنون الأدائية (ترجمة) د. نهاد صليحة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٩م، ص (د).

ثالثاً : التعريف ببعض المصطلحات المتعلقة بمفهوم الحدثاء :

تتناول الدراسة في هذه النقطة لعدد من أهم المصطلحات المتعلقة بمفهوم الحدثاء من ناحية التعريف على النحو التالي:

١ - مصطلح العصرانية :

هذا المصطلح يكتنفه قدر من الغموض، فهو مقتبس من كلمة العصر، والعصر في الأصل هو: «مجموعة الظروف والأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمعيشية. خلال مرحلة تاريخية معينة، بحيث يكون لها ملامح محددة، أو يغلب عليها طابع معين»^(١)، فهو يرجع إلى معنى الوقت، والزمن الحاضر، «والمعنى المباشر لهذا المصطلح أن يكون الشيء متزامناً في عصر واحد مع شيء أو أشياء أخرى؛ فيكونان «متعاصرين» أي: «متزامنين»^(٢) غير أن الأمر خرج عن هذا النطاق إلى نطاق آخر على المستوى الغربي، فأطلق مصطلح العصرانية على حركة النقد التاريخي الكاثوليكية للكتب الدينية، وبذلك يتفق المصطلح مع مصطلح الحدثاء في أصله ولا يختلف عنه؛ «فغايتها تحديث الفكر الديني، والتوفيق بينه وبين الآراء العصرية في الفلسفة، والتاريخ، والسياسة، والاجتماع»^(٣).

وكذلك أطلق المصطلح بصفة الحصر على الغرب، وهذا راجع إلى «انعكاس التقدم المادي والعلمي في الغرب على الأدبيات الغربية منذ القرن التاسع عشر، فأنتج إحساساً عاماً بأن الغرب هو المعبر عن العصر، وامتزج هذا الإحساس بالمشاعر الدينية والعرقية إزاء الشعوب الأخرى وحضارتها، وبالتالي برز نوع من «تصنيف» الحضارات المختلفة تصنيفاً رأسياً تصاعدياً، وأصبحت الحضارة الغربية هي الأكثر تقدماً، وهي الحضارة العصرية، والمعاصرة؛ فامتزج مفهوم

(١) طارق البشري: ماهية المعاصرة، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ص٤٨، وما بعدها.

- حول القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع الغربي المعاصر بين العالمين الغربي والإسلامي، في: مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، السنة (١٨) العدد (٧١، ٧٢)، رجب-ذو الحجة ١٤١٤هـ، فبراير-يوليو ١٩٩٤م، ص ١١.

(٢) سامي خشبة: (م، س) ص٥١٥.

(٣) د/ عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (م، س) ج ١ ص٨٨٤.

المعاصرة بمفهوم التطور من ناحية، والحداثة من ناحية أخرى»^(١).

وفي بعض التعريفات أنها -العصرنة أو المعاصرة- وهي: «مفهوم يعني التقدم الاجتماعي والاقتصادي لجميع القوميات؛ لتناسب روح وفلسفة وعلوم العصر الذي تعيشه»^(٢)، وقيل أيضاً: «بأنها تحكم الواقع الدنيوي المعاش، وما ينتج عنه وجعله المقياس للصلاحيّة وعدمها في حياة الإنسان، أو هي التأقلم مع المعطيات الاجتماعية والعلمية المتجددة في كل زمن (عصر)، وربط الإنسان في فرديته وجماعيته بها في دائرة التصور البشري»^(٣).

هذا بالمفهوم العام، أما العصرية بالمفهوم التاريخي الخاص، فهي: أزمة في داخل الكنيسة الكاثوليكية مع العلم في فترة سابقة للحداثة، ومن أهم العناصر الخلفية العامة للعصرية عصر التنوير، والثورة الصناعية، والثورة الفرنسية، وهي معركة في جانبها الديني حدثت داخل أسوار الكنيسة الغربية بين أنصار التقدم العلمي والنقد التاريخي للنصوص الدينية، وبين من يطالب بضرورة التمسك بالتقاليد الكنسية في تفسير النصوص الأزمنة التي تزايدت حدتها؛ لتؤدي إلى تلك الأزمة الكبرى المعروفة باسم الحداثة^(٤).

٢- مصطلح العقلانية:

لقد عرفت العقلانية بأنها: «مذهب فلسفي، يرى أنه لا يجوز الوثوق إلا بالعقل، بمعنى أن الاختبار غير ممكن؛ إلا لفكر يملك عقلاً، فهو إيمان بالعقل في البيئة والبرهان، ولا يجوز التسليم في المذاهب الدينية إلا بما يعترف به العقل بأنه منطقي، وكما في وفقاً للنور الطبيعي»^(٥)، وقيل: إنها «مذهب فلسفي يرى أن كل ما هو

(١) سامي خشبة: مصطلحات فكرية، (م، س) ص ٥١٥.

(٢) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: معجم مصطلحات العولمة، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ١٢٨.

(٣) د. عبد الرحمن بن زيد الزبيدي: العصرية في حياتنا الاجتماعية، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد (١٠) جمادى الآخرة ١٤١٤هـ - ديسمبر ١٩٩٣م، ص ٢٨٧.

(٤) يراجع د. زينب عبد العزيز: (م، س) ص ٢٢.

(٥) أندريه لالاند: معجم مصطلحات الفلسفة.. (م، س) ج ٣ ص ١١٧٢.

موجود مردود إلى مبادئ عقلية»^(١).

فالعقلانية هي: «الإقرار بأولية العقل، وبأن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية، لا عن التجارب الحسية؛ لأن هذه الأخيرة لا تفيد علمًا كليًا»^(٢)، فالعقلانية تقابل التجريبية، «وتؤخذ غالبًا» كمرادف مخفف لكلمة اللادين»^(٣).

فالعقلانية -مما سبق- اتجاه كامل إلى الإيمان بقدرة العقل في الاستدلال والبرهان، مع الاكتفاء به وتحكيمه في كل شيء، «فهو بوجه عام مفهوم يقول بسلطان العقل، ويرد الأشياء إلى أسباب معقولة»^(٤).

٣- العلمانية :

«ومصطلح العلمانية يقابله في اللغة الانجليزية كلمة (SECULARISM)، وأصلها لاتيني هو (SAECULARIS)، ويعني: الدهر، أو العالم، أو الزمن، والعلماني عكس الديني، ويستخدم اصطلاحًا للإشارة إلى مدخل للحياة ينفصل تمامًا عن الدين، ويتشكل كلية باهتمامات زمنية دنيوية»^(٥).

وقيل: هي «من لفظ بمعنى العالم متزمن بالزمان، أي: أن له تاريخًا، وهي

- (١) يوسف كرم (وآخرون): المعجم الفلسفي بالقاهرة: مطبعة كوستا توماس وشركاه سنة ١٩٦٦ م، ص ١١٣.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط ١، ١٩٧١ م، ج ٢ ص ٩٠.
- عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، تونس: دار المعارف، طبعة ١٩٩٢، ص ٤٣١، إسماعيل عبد الفتاح: (م، س) ص ١٢٩.
- عبد الوهاب الكيالي (رئيس تحرير): موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٩١ م، ج ٤ ص ١٣٤.
- دينكن ميشيل: (م، س) ص ٢٤٥، مراد وهبه: (م، س) ص ٤٦٣.
- زكي نجيب محمود (وآخرون)، (ترجمة): الموسوعة الفلسفية المختصرة القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢ م، ص ٣١٢.
- (٢) جلال الدين سيد: (م، س) ص ٢٦١. د. علي عزت عباد: معجم المصطلحات اللغوية والأدبية، القاهرة: المكتبة الأكاديمية ط ١، ١٩٩٤ م، ص ١٢١.
- (٣) أندرية لالاند: (م، س) ح ٣ ص ١١٧٢.
- (٤) د/ محمود محمد علي: العقلانية المضمرة عند ميشيل بولاني، مجلة كلية الآداب - جامعة أسيوط، العدد (١٢) ديسمبر ٢٠٠٢ (م، س)، ص ٢٣٥.
- (٥) محمد محمود ربيع (وأخ): موسوعة العلوم السياسية (م، س) ج ١ ص ٢٩٨.

بمعنى التفكير في النسبي بما هو نسبي، وليس بما هو مطلق»^(١).

وفي معجم الإيمان المسيحي هي: حالة ما هو غير خاضع للسلطة الدينية»^(٢).

وفي دائرة المعارف البريطانية: «هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس، وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، وذلك لأنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا، والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفتت تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية؛ حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية، وبإمكانية تحقيق مطامعهم في هذه الحياة الدنيا القريبة، وظل هذا الاتجاه يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادة للدين، ومضادة للمسيحية»^(٣).

«وفي معجم أكسفورد»: العلمانية معنى:

أ- دينوي أو مادي، ليس دينياً روحياً مثل التربية اللادينية، الفن، الموسيقى اللادينية، السلطة اللادينية، أو الحكومة المناقضة للكنيسة.

ب- الرأي الذي يقول: إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية»^(٤).

وفي دائرة المعارف الأمريكية: «هي نظام أخلاقي مستقل مؤسس على مبادئ من الخلق الطبيعي، مستقل عن المظهر الديني أو الفوق طبيعي... إنها سَلِمَت لأول مرة بحرية الفكر، وبأن من الحق لكل إنسان أن يعتقد بنفسه ما يريد، فالعلمانية

(١) تراجع: مراد وهبه: المعجم الفلسفي، (م، س) ص ٤٦٧.

(٢) صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، (م، س) ص ٣٣٢.

(٣) تراجع أحمد: إدريس الطعان الحاج: موقف الفكر العربي العلماني من النص القرآني دعوى تاريخية النص نموذجاً - رسالة دكتوراه غير منشورة، بقسم الفلسفة الإسلامية - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة - بإشراف الدكتور السيد رزق الحجر، عام ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٨٢.

- منى محمد بهي الدين الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم عرض ونقد، رسالة ماجستير غير منشورة - قسم التفسير وعلوم القرآن - كلية الدراسات العربية والإسلامية - فرع البنات - جامعة الأزهر، بإشراف الدكتور محمد إبراهيم الشافعي، القاهرة ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، ص ٣٤.

(٤) منى الشافعي: (م، س) ص ٣٥.

تؤكد الحق في مناقشة ومجادلة كل الأسئلة الحيوية مثل المعتقدات المعتبرة أسس الالتزام الأخلاقي، مثل وجود الله، وخلود الروح»^(١).

ولقد عرفت أيضاً بأنها تعني: «تحرر الإنسان من السيطرة الدينية أولاً، ثم الميتافيزيقية»^(٢) ثانياً، على عقله ولفته، إنها تحرر العالم من الفهم الديني وشبه الديني، إنها نبذ لجميع الرؤى الكونية المغلقة، وتحطيم لكل الأساطير الخارقة، وللمورس المقدسة... إنها تخلص للتاريخ من الحتميات والقدريات، وهي اكتشاف الإنسان أنه قد ترك والعالم بين يديه، وأنه لا يمكنه بعد الآن أن يلوم القدر، أو الأرواح الشريرة على ما يفعله بهذا العالم... أنها تعني أن يدير الإنسان ظهره لعالم ما وراء الطبيعة، وأن يولي وجهه شطر هذا العالم أو (الهنا)، وأن يحصر نفسه في الزمن الحاضر»^(٣).

وفي هذا السياق يقترح خوسيه كازانوف^(٤) توصيفاً عميقاً للعلمنة من خلال ثلاثة مستويات، فعنده العلمنة بمعنى: «تمايز النطاقات العلمانية عن المؤسسات والمعايير الدينية، والعلمنة بمعنى: أفول المعتقدات والممارسات الدينية، والعلمنة بمعنى: تهميش الدين وتحجيمه في نطاق مخصص»^(٥).

(١) أحمد إدريس الطعان: (م، س) ص ٨٣، ويراجع أيضاً: فتحي القاسمي: العلمانية وانتشارها شرقاً وغرباً، كتاب موافقات (١٦)، تونس: الدار التونسية للنشر، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٤٥ وما بعدها.

(٢) الميتافيزيقيا: أ- معرفة نظام خاص من الحقائق. ب- معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس. إن العلوم النظرية هي الميتافيزيقيا التي تتناول الأشياء الأقل مادية مثلما تتناول الكون، الكائن عموماً وخصوصاً، والكائنات العقلية المصنوعة على صورتها، وأن الفيزياء هي التي تدرس الطبيعة. ج معرفة ماهية الأشياء بذاتها مقابل المظاهر التي تتسم بها. يراجع: أندريه لالاند (م، س) ج ٢ ص ٧٩٠، مراد وهبة (م، س) ص ٥٩٣.

(٣) هذا التوصيف صاغه في الأصل عالم اللاهوت الهولندي كورنيلس فان بيرسن الذي كان أستاذ كرسي الفلسفة في جامعة ليدن، وقد أورد هذا التعريف هارفي كوكس عالم اللاهوت بجامعة هارفارد الأمريكية في كتابه المدينة العلمانية (نيويورك ١٩٦٥م)، ص ٢، انظر: سيد محمد نقيب العباس: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية (ترجمة) محمد طاهر الميساوي، كوالامبور: المعهد العالي للعالمى للفكر والحضارة الإسلامية، توزيع كوالامبور: دار الفجر، الأردن، دار النفائس، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ص ٤٣.

(٤) خوسيه كازانوف: أستاذ مشارك في علم الاجتماع بالمعهد الجديد للبحوث الاجتماعية، جامعة شيكاغو.

(٥) خوسيه كازانوف: الأديان العامة في العصر الحديث (ترجمة) قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند (لبنان)، مراجعة الأب بولس وهبة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة توزيع مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط ١، مايو ٢٠٠٥م، ص ٢١٩.



٤- مصطلح العولة:

من اللافت للاهتمام في سياق تعريف العولة: أن الجدل حولها مثار إلى درجة كبيرة، فيكاد المرء ألا يجد تعريفاً موحداً لهذا الظاهرة، وهذا راجع إلى تعدد وجهات النظر في شأنها، ولكن من الممكن أن تتلمس الوصول إلى بعض الخيوط التي تقترب من نطاق تحديدها والإمساك بها.

وفي هذا الصدد ورد في أحد المعاجم الأجنبية أن العولة في أصلها: «تعني أو تدل على الانتقال من الجزئي أو الفردي إلى الكلي»^(١).

ويشير المفهوم -كما يقول البعض- إلى: «ضغط العالم وتصغيره من ناحية، وتركيز الوعي به ككل من ناحية أخرى»^(٢).

أو هي: «حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز، وبقيادتها، وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ»^(٣).

كما وصفت بأنها: «ظاهرة تشير إلى الانتشار الواسع المدى في كل أنحاء العالم المبيعات، والإنتاج، وعملية التصنيع مما يشكل إعادة صياغة للتقسيم الدولي للعمل»^(٤).

وهي: «تشير إلى العمليات التي تندمج بها شعوب العالم في مجتمع عالمي موحد»^(٥).

وعلى حد قول أحد الباحثين^(٦): «بأن ما يسمى عولة يمكن فهمه بأفضل صورة

(١) أندريه لالاند: (م، س) ج ٣ ص ١٥٠٣.

(٢) رونالد روبرتسون: العولة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية (ترجمة) أحمد محمود/ نورا أمين، تقديم ومراجعة: محمد حافظ دياب، القاهرة: نشر المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٢٧.

(٣) السيد ياسين: العرب والعولة، بحوث ومناقشات ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير (أسامة أمين الخولي وآخرون)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط ٢، ١٩٩٨م، ص ٢٨.

(٤) محسن محمد مسعد: ظاهرة العولة الأوهام والحقائق، الإسكندرية: مكتبة الإشعاع العلمية، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٤٥.

(٥) مايك فيذرستون (وآخ): محدثات العولة (م، س) ص ٦٠.

(٦) رونالد روبرتسون: أستاذ علم الاجتماع بجامعة بيتسبرج.

بأنه يشير إلى مشكلة الشكل التي يصبح العالم من زاويتها موحدًا، ولكن دون أن يندمج بصورة وظيفية ساذجة. وبعبارة أخرى: فالعولة كموضوع هي مدخل فكري لمشكلة النظام العالمي بأشمل معانيه»^(١).

وقد تُصوّر العولة في أغلب الأحيان باعتبارها ظاهرة اقتصادية، غير أن وجهة النظر هذه تميل إلى المغالاة في التبسيط المخل، فالعولة هي المحصلة النهائية لتضافر العوامل السياسية، من: الاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، وتكمن وراء اندفاعها إلى الأمام تقانات المعلومات والاتصالات التي زادت من كثافة التفاعلات الجارية بين الشعوب العالم، وعجلت بها، ووسعت من نطاقها»^(٢).

ومما لا شك فيه أن العولة: «تقوم على فكرة انتصار الحضارة الغربية، وتدشين مرحلة جديدة في التاريخ البشري أي: تؤسس لحضارة إنسانية جديدة تُقوّم العالم لمستقبله على حسب مفهوم هذه الحضارة الغالبة -وهي بهذا الفهم- قد تمثلت في مجموعة من الافتراضات، والقيم، والمفاهيم التي تشكل في مجموعها عناصر وشروط فلسفة تمييط العالم، وتوحيده في شكل قرية عالمية»^(٣).

فهي وسيلة من وسائل الهيمنة على العالم، وامتلاك نواصيه، وهي في النهاية صورة أو نتيجة من نتائج الحدثة بالمفهوم الغربي.

(١) رونالد روبرتسن: رسم خارطة للوضع العالمي: العولة كفكرة محورية، في مايك فيذرستون (إعداد): ثقافة العولة: القومية والعولة والحدثة، (ترجمة)، عبد الوهاب علوب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، برنامج القراءة للجمعية (مكتبة الأسرة) بالتعاون مع المشروع القومي للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٠.

(٢) يراجع أنتوني جيندنز: (م، س) ص١٥٢.

(٣) يراجع: د. صلاح سالم زرنوفة (تحرير): العولة والوطن العربي سلسلة قضايا التنمية (٢٢)، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة -، ٢٠٠٢م، ص ١٥ - ٢١، بتصرف.

الفصل الأول

الحدثاثة الغربفة



المبحث الأول

الذاكرة التاريخية لمفهوم الحداثة الغربية

من الممكن القول بأن نشأة الحداثة في المجتمعات الغربية، كانت محصلة للتحويلات والتطورات التي حدثت في أوروبا منذ نهاية ما يسمى بالعصور الوسطى^(١)، وبداية إرهابات ما يسمى بعصر النهضة، أو البعث، أو الإحياء، والتي انبثقت من داخل الكنيسة الكاثوليكية، في صورة اتجاهات نقدية لتعاليم الكنيسة وكهنوتها ونظامها، ثم أخذت هذه الاتجاهات الحداثية تتنامى، وتنتشر خارج الكنيسة في مختلف الاتجاهات الفكرية، والمجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فضلاً عن الجوانب الأدبية، والفنية، والمعمارية.

إن معرفة السياق التاريخي لولادة الحداثة في العالم الأوربي مفيد للغاية في تلمس ملامح ومعالم الحداثة، ويمكن دراسة هذا السياق باختصار من خلال هذه المطالب:

المطلب الأول: عصر النهضة والإصلاح الديني.

المطلب الثاني: عصر الأنوار.

المطلب الثالث: عصر الثورتين: الصناعية والفرنسية.

(١) العصور الوسطى: هي الفترة الممتدة بين الأزمنة الأنتيكية القديمة والأزمنة الحديثة، أو بعبارة أخرى: هو العصر الممتد من سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية عام ٤٧٦م، واستيلاء الأتراك على القسطنطينية عام ١٤٥٨م.

راجع بتوسع: الآن دي ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط (ترجمة) مصطفى ماهر، القاهرة: دار شرقيات بالتعاون مع قسم الترجمة والنشر بالمركز الفرنسي للثقافة والتعاون، ط: ١، ١٩٩٩، ص ١٩، وأيضاً محمد شفيق غربال (إشراف) الموسوعة العربية الميسرة، بيروت: دار الجيل، والجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية بالقاهرة، ج ٢ ص ١٢١٧. والمعجم الفلسفي المختصر: لجنة علماء سوفيات (ترجمة) توفيق سلوم، موسكو: دار التقدم، طبعة ١٩٨٦ ص ٣٤١: ٣٤٣.

المطلب الأول

عصر النهضة والإصلاح الديني

يقول صاحب قصة الحضارة في عبارة جازمة: «إن النهضة والإصلاح البروتستنتي هما ينبوعا التاريخ الحديث، والمصدران المتنافسان للتجديد الفكري والخلقي الذي طرأ على الحياة الحديثة»^(١). وعلى حد تعبير المفكر الألماني هيرماس: «هما يشكلان «العتبة التاريخية بين العصور الوسطى، والأزمة الحديثة»^(٢)، يمثل عصر النهضة حلقة الوصل بين القديم والجديد في تاريخ أوروبا؛ لذلك «يعتبر عصر النهضة زمن تحول، والتقاليد الآخذة الزوال في القرون الوسطى تصطدم بالتشكل الآخذ بالابتداء في العصر الحديث»^(٣)، وهذه نقطة هامة في هذا المقام، وترجع بنا حتماً إلى التلميح الضروري إلى دور الكنيسة خلال هذا التاريخ، لقد كانت الكنيسة هي المسيطرة والمهيمنة طوال القرون الوسطى بصفة عامة، مما نتج عنه أن صارت الفلسفة خادمة للدين.

أو بعبارة أخرى: تابعة للاهوت، وفلسفة العصر الوسيط «فلسفة مسيحية» بتوجهاتها، وبممثليها الذين كانوا في معظمهم رجال دين»^(٤).

في داخل هذه الفلسفة الدينية، تم إغلاق أبواب العلم، والعقل، والبحث، والمعرفة أمام الباحثين والمفكرين، فلا يجوز البحث إلا في المجال الذي يحظى برضا الآباء^(٥)، ويتمشى مع التقاليد الكنسية، وأما البحوث التي تخرج عن هذا النطاق،

(١) وول ديورانت: قصة الحضارة، الإصلاح الديني الجزء السادس من المجلد السادس، (ترجمة) فؤاد أندراوس، بيروت: دار الجيل، نشر جامعة الدول العربية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، ص ٢٥٤.

(٢) هيرماس: القول الفلسفي للحداثة، (م، س) ص ١٣.

(٣) بيتركونزمان، فرانز - بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: أطلس d+v الفلسفة (ترجمة) د. جورج كتورة، بيروت: المكتبة الشرقية ش.م.ل، ط: أولى ٢٠٠١م، ص ٩٢.

(٤) (ن، م) ص ٦٥.

(٥) الآباء: جمع أب، وهو: اسم يطلق على الذي يعلم الديانة في اليهودية والمسيحية. يراجع: أد. لبيروت - ج. هُمان: دليل إلى قراءة آباء الكنيسة. (ترجمة) الأب صبحي حموي اليسوعي بيروت: دار المشرق، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٧.

فهي بلا شك محظورة، وأما جزاء المخالفين لهذا النظام، فحدث ولا حرج! بل وصل الأمر إلى هيمنة الكنيسة من خلال محاكم التفتيش^(١) على كل شيء، حتى ما في مكنون الضمائر، والتي كان غرضها فرض التطابق الأيديولوجي كقاعدة للهوية، والذي عانى منه اليهود والمسلمون في أسبانيا أشد المعاناة^(٢)، وعانى منه طلاب العلم والمعرفة من النصارى أنفسهم كذلك، ومن هنا «كان الغرب المسيحي عاقراً، لا ينبج شيئاً في الفلسفة، أو كان يغط في نوم طويل لن يخرج منه إلا حركة نقل الدراسات والعلوم، والتي انطلقت من الشرق الإسلامي إلى الغرب الإسلامي، ومن هناك إلى الغرب المسيحي»^(٣)، ولأهمية هذه الفترة سوف يكون الحديث عن هذه النقاط التالية:

١- الحركة الإنسانية.

٢- حركة الإصلاح الديني.

٣- الحركة العلمية.

أولاً: الحركة الإنسانية :

تتلخص هذه الحركة في: «الوقوف ضد عناد التقليد الإسكولائي»^(٤)، حيث بدأ فكر

(١) يراجع: ج.ج. كراوذر: صلة العلم بالمجتمع، (ترجمة) حسن خطاب، القاهرة، الأنجلو المصرية، بإشراف وزارة التربية والتعليم المصرية- سلسلة الألف كتاب رقم (٢٢١)، (ب،ت)، ج ١ ص ٢٣٦، جورج ليفه/ رولان موسنيه (إشراف): موسوعة تاريخ أوروبا العام. (ترجمة) وجيه البعيني (مراجعة) أنطوان أ. الهاشم. بيروت: باريس: منشورات عويدات. ط ١، ١٩٩٥ م، ج ١ ص ٥٤٢، أندريه ناتاف: الفكر الحر (ترجمة) رنده بعث (مراجعة) د. جمال شعيد، دمشق بيروت: دار المدى، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط ١، ٢٠٠٥ م، ص ٥٨.

(٢) يراجع: كارن أرمسترونج: مسمى البشرية الأزلي الله لماذا؟ ترجمة: دفاطة نصر، د هبة عارف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ٢٠١٠ م، ص ٢٥٦.

(٣) الآن دي ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط، (م، س)، ص ٢٦، باختصار.

(٤) أشاع هذه التسمية أول الأمر «إنسانيو» القرن السادس عشر، ويقصدون بها: الفلسفة التي نشأت ونمت في المدارس، وحيث إن جميع المدارس كانت تحت سلطة الكنيسة، فأصبح هذا الإطلاق ينطوي في عصر النهضة على معنى محقر.

يراجع: يوسف كرم و(آخرون): المعجم الفلسفي، (م، س) ص ١٥٥.

و: بولاند بيروت: (إشراف) الموسوعة العالمية الشاملة. نيويورك Editocreps، ١٩٩٧ م، ص ٩.

وبصورة عامة يقصد بالاسكولاستيك، مختلف الأنظمة اللاهوتية الرامية للتوفيق بين الوحي، والعقل، والدين، والفهم العقلي.

القرون الوسطى بالنسبة لها فكراً تحجر في سفسطات لاهوتية ومنطقية، ومن هنا كان لابد من التفكير، في إعادة بعث الإنسان مجدداً، وإخراجه من أطر الفكر القديم»^(١).

فهي في مجملها بداية ظهور البديل لوجهة النظر اللاهوتية المسيحية في مجال المعرفة. فالنزعة الإنسانية هي النتيجة المنطقية للانهايار التدريجي للعقل المدرسي، القائم على مبدأ القدريّة المطلقة، ومن خلالها بدأت تظهر ملامح تيار فكري جديد، يطمح إلى رد حرية الاختيار للإنسان.

«فالإنسان هو محور هذه الحركة، ومن خلالها زاد الوعي باستقلالية العقل إزاء كل سلطة مرجعية، حتى مسألة الإيمان اعتبرت مسؤولية فردية، تعود لضمير كل فرد»^(٢).

ولقد رفعت هذه الحركة من قدر التراث الوثني القديم، «واعتبرت العصر القديم، هو العصر الذهبي، ولابد من العودة إليه»^(٣)، فانتشرت أفكار القدماء في أنحاء أوروبا كالسيل الذي يجتاح السهل بعد انفجار السد»^(٤).

مما ساعد على إعادة وانتشار التراث اليوناني والروماني بصورة فجّة، فقد

للمزيد: ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، (ترجمة) عبد الهادي عباس، دمشق: دار دمشق، ط١، ١٩٨٦/ ١٩٨٧م، ج٣ ص٢١٣. أو بمعنى لاهوت العصور الوسطى وفلسفتها.

يراجع: وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة. (ترجمة) محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة رقم (٢٥٧)، ط١، ٢٠٠١م، ص٣٥. وفي العصور اللاحقة، غدت كلمة سكولائية «مدرسية» مرادفة، للمذهب المعزول عن الحياة، العقيم علمياً البعيد عن الخبرة والتجربة، والقائم على الانقياد الأعمى لمفكري الماضي.

انظر: موجز تاريخ الفلسفة: جماعة الأساتذة السوفيّات.

(ترجمة) د. توفيق سلوم، بيروت، دار الفارابي، ط١، ١٩٨٩م، ص١٠٦.

(١) بيتر كونزمان (وآ): أطلس الفلسفة، (م، س) ص٩٣، ويراجع أيضاً: موجز تاريخ الفلسفة: جماعة من

الأساتذة السوفيّات، (ترجمة) د. توفيق سلوم، بيروت: دار الفارابي ط١، ١٩٨٩م، ص١٣٦.

(٢) (م، س) ص٩٧، بتصرف.

(٣) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث. (ترجمة) د. جورج طعمة، (مراجعة) برهان دجانبي، تقديم: د. محمد حسنين هيكل، بيروت: دار الثقافة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (نيويورك)، ط٢، ١٩٦٥م، ج١ ص٢٠٤، بتصرف.

(٤) جورج ليفه/ رولان موسنيه، (م، س) ج١ ص١٧٣، نقولاً ناهض (المشرف العام) الموسوعة: جنيف: نشر تراد كسيم ش.م. سويسرا (١٩٩٦)، الطبعة العربية الأولى، ج١٢ ص٢١٤١.

كانت المقولة السائدة هي: «إن الماضي هو القمة، وأن العصور الوسطى هي عصر الظلمات»^(١).

وكذلك يقول جاستون بوتول^(٢) عن هذا الأمر: «والظاهرة الأساسية لهذا العصر -عصر النهضة- هي أن المثقفين، والفلاسفة، والكتّاب، والفنانين، والعلماء لم تقطع صلتهم المباشرة بمفكري اليونان وروما»^(٣).

وهذه الصورة برزت على سبيل الخصوص في مجال الأدب، وطبقاً ليوسف كرم^(٤): «فلا غرابة أن يكون الأدب نقطة البدء، ومبعث النهوض، فهو مدرسة الشعب الأولى التي تقود الخاصة إلى الأبحاث الدقيقة»^(٥)، ولقد أدت هذه العودة إلى علمنة واضحة.

ولقد أثرت هذه الحركة في التوجه السياسي العام، من خلال الاتجاه القوي نحو العودة إلى إقامة ما يشبه المدينة المثالية، «ولا تنسى هنا دور ميكافلي^(٦)، في

(١) جون هرمان راندال: (م، س) ج ١ ص ٢١٦، وإمام عبد الفتاح (دكتور) الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة: دار الثقافة ١، ١٩٨٦م ص ٨.

(٢) جاستون بوتول: دكتوراة في الآداب والحقوق، ونائب رئيس المعهد الدولي لعلم الاجتماع الأسبق.

(٣) جاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع، ترجمة وتعليق: تمنيم عبدون، مراجعة: د/ جلال حسن صادق، سلسلة من الشرق والغرب (٧٨)، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر (د. ت)، ص ٢٧.

(٤) يوسف كرم: فيلسوف ومؤرخ مصري للفلسفة، توفي سنة ١٩٥٩م، درس الفلسفة وتاريخها في جامعة الإسكندرية، وأرخ لها في ثلاث مجلدات، حاول بالإضافة إلى ذلك أن يضع مذهباً شخصياً في كتابيه العقل والوجود (١٩٥٦) والطبيعة، وما بعد الطبيعة (١٩٦٦)، والمذهب الشخصي الذي أراد أن يضعه في الفلسفة، والذي حدده بنفسه، بأنه المذهب العقلي المعتدل، وهو لا يعدو أن يكون محاولة لبعث الفلسفة القديمة، والوسطية الصحيحة، أي الفلسفة الأرسطوطاليسية التوماوية. يراجع: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س) ص ٥٢٠.

(٥) د. إبراهيم بيومي مذكور، يوسف كرم: دروس في فلسفة التاريخ، القاهرة: المطبعة الأميرية ١٩٤٨م، ص ٨٧.

(٦) مكافلي نيقولا (١٤٦٩ - ١٥٢٧) كاتب وسياسي إيطالي من أعلام عصر النهضة الأوربية، صاحب كتاب: الأمير الذي شغل الحكام وأربك المحليين على مر القرون، يعتبر مؤسس الفكر السياسي الحديث، عاش إحدى أخصب الحقب التاريخية في إيطاليا، ولد في فلورنسا في عهد لورنزو العظيم أشهر أمراء عائلة مدسيس، وهو ينتهي إلى عائلة فلورنسية عريقة ميسورة نسبياً، شغل العديد من المناصب السياسية العليا بين المد والجزر في ذلك، ويعد كتابه «الأمير» أشهر مؤلفاته، ولقد أثار العديد من الجدل في الدوائر العلمية. راجع: د. عبد الوهاب الكيالي (محرر): موسوعة السياسة، (م، س)، ج ٦ ص ٣٠٢. - باتريك كيري/ أوسكار زاريت: ماكافلي، سلسلة أقدم لك، (ترجمة) د/ إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (٤٢٢)، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٢١ وما بعدها.

تفضيله للأخلاق الإغريقية على الأخلاق المسيحية، مؤكداً على أهمية تبني النزعة المادية في مواجهة سلطة الكنيسة. وأخذ يبني السياسة على مدى القدرة في التحكم والسيطرة، والنفوذ.

وأصبحت الدولة غاية في ذاتها، بعد أن كانت وسيلة لغاية أخرى دونها، وبذلك تخلص عن الإيمان، وأصبح المجتمع يتطور طبقاً لقوانين الطبيعة^(١).

«ومن الملاحظ أن هذه الحركة استبدلت بسلطة التقليد الكنسي مجموعة من الكتابات القديمة، سواء أكانت أدبية، أم فلسفية مع العزوف عن إجراء التجارب»^(٢).

وعلى هذا فهي قد اخترعت سلطة مكان سلطة سابقة لا غير.
«وإذا كان العصر الوسيط قد اعترف «بتفرد الإنسان»؛ لأنه قبل كل شيء - الغاية من الخلق الإلهي -، فإن معظم الإنسانيين قد رفضوا محاولة العصر الوسيط في تحديد خصائص الإنسان في ضوء علاقته بالإله، بل إن أصحاب الاتجاه الإنساني قد اعتبروا أن أديان العالم ذات نشأة طبيعية، وأن ظواهر العالم يمكن تفسيرها تاريخياً، وليس في ضوء اللاهوت»^(٣).

وهذا - بطبيعة الحال - له أثره العميق في تبلور النزعة الفردية، وانتشارها في أوروبا الحديثة.

(١) موريس كروزيه (إشراف) تاريخ الحضارات العام، (ترجمة) يوسف أسعد داغر، فريد م. داغر، بيروت/ باريس: منشورات عويدات، ط الثالثة، ١٩٩٤م، مجلد القرن الخامس عشر، ص ٥٣.
مكيافيلي: الأمير، (ترجمة) علي الجوهري، القاهرة: دار البشير، ط ١، ١٩٩٧م. ص ٢٠، د/ كريم متى: الفلسفة الحديثة عرض نقدي. ليبيا: منشورات جامعة قاريونس وبنغازي، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١٦، جون باول: الفكر السياسي الغربي، (ترجمة) محمد رشاد خميس، (مراجعة) د. راشد البراوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ٢٦٢: ٢٧٦، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، (د ت)، ص ٢٦، د/ محمد علي أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، طبعة ١٩٩٦، ج ٤ ص ٢٤.

(٢) كرين برينتوتن: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الكويت: سلسلة عالم، المعرفة برقم ٨٢، عام ١٩٨٤م، ص ٢٦ - ٤١ بتصرف.

(٣) د. صفاء عبد السلام جعفر: الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتدهور، رؤية نقدية في فلسفة الحضارة، الجزء الأول، من عصر النهضة إلى القرن السابع عشر، الإسكندرية: دار الثقافة العلمية، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١١.

وتظهر هذه النزعة واضحة جلية في كتاب: «خطبة حول الكرامة الإنسانية» في شكل خطاب من الآلة إلى آدم: «نادى الله آدم، وقال له: ... لقد منحك عقلاً ومقدرات معينة ... فعليك أن تكتشف طبيعتك بنفسك ... لقد خلقتك حرّاً، ووضعتك في مركز الكون؛ لكي ... تستطيع أن تكتشف كل ما يوجد ...»، فهذا النص يلخص معتقدات النزعة الإنسانية، هذه الحالة النفسية الجديدة المشتركة بين الطلاب، والفنانين، والكتاب، والعلماء في ذلك العصر^(١).

ثانياً: حركة الإصلاح الديني:

لقد كانت الكنيسة في الغرب تمر بأزمة كبيرة، ظهرت ملامحها في كثرة الهرطقة والانشقاقات، والصراعات بين رؤساء الكنيسة وأعدائهم، «ولقد أسهمت تجاوزات التفتيش في إقفار، لا بل تصلب شرايين التجربة المسيحية وهرمها»^(٢).

«فتمرد البروتستانت كان نتيجة لفشل البابوية، وكان بدوره عرضاً من أعراض انهيار حضارة القرون الوسطى»^(٣).

فقد ثار مارتن لوثر^(٤) على الكنيسة، معتبراً نفسه مجدداً للديانة، وراجعاً بها

(١) بيكوديل ميراندولا (١٤٦٣-١٤٩٤ م) : خطبة حول الكرامة الإنسانية، يراجع: نقولا ناهض (إشراف): الموسوعة، (م، س)، ج ١١ ص ٩٦٠.

وللمزيد في إثبات أثر النهضة في شيوع النزعة الفردية، انظر: ميشيل ريتشاردسون: خبرة الثقافة. (ترجمة) خالدة حامد (الرياض) مجلة نوافذ - دورية تعنى بترجمة الأدب العالمي، العدد شوال ١٤٢٥ هـ ديسمبر ٢٠٠٤ م، ص ١٦١.

- موجز تاريخ الفلسفة (م، س)، ص ١٣٧.

- مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية (م، س)، ج ٣ ص ٢٧٤.

- جان بيرنجيه (وآخرون): موسوعة تاريخ أوروبا العام، (م، س)، ج ١ ص ١٧٢ وما بعدها.

(٢) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، (م، س)، ج ٣ ص ٢٣٠.

(٣) جون باول. الفكر السياسي الغربي، (م، س)، ص ٢٨٩.

(٤) مارتن لوثر (١٤٨٣ م / ١٥٤٦ م)، لاهوتي ومصلح بروتستانتي ألماني، ولد في عائلة بروجوازية، عاش حياته الأولى بين أم حساسة ومتطيرة، وأب شرس الطباع، درس الفلسفة، ثم عين أستاذاً لها في جامعة أرفورت (١٥٠٥ م)، ثم ترهبين، ونال درجة الدكتوراه في اللاهوت عام ١٥١٢ م، عارض بيع رسائل الفخران، وفي عام ١٥١٧ م بدأت دعوته الإصلاحية في الانتشار، ومن كتبه: شرح لرسالة القديس بولس إلى أهل روما (١٥١٥ م)، بيان إلى الأشراف الألمان (١٥٢٠ م)، ترجمة الكتاب المقدس (١٥٢١: ١٥٣٤ م)، وقد عارض البابا بشدة، ورفض سلطته، ودعا إلى كهنوت عام يجمع كل المسيحيين، في مساواة أساسية، وهاجم الأسرار الكنسية، إلا المعمودية وسر القربان المقدس، راجع جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة: ص ٥٨٧.

- زوني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة (م، س)، ج ٢ ص ٣٦٦.

إلى بولس الرسول^(١).

الذي أعلن أن التبشير من خلال النعمة والإيمان: «أما البار فبالإيمان يحيا»^(٢)، وبالتالي فإن الوظيفة الأولى (الوساطة بين الإله وعباده) التي أخذتها الكنيسة الكاثوليكية على عاتقها تصبح منعدمة، ومن هنا تحقق عدالة الله بتضحية المسيح، وهذا التفسير يشكل أساس لاهوت مارتن لوثر^(٣).

لقد تصدى لوثر للمتاجرة بالغفرانات، وبسلطة البابا السياسية، كما رفض القداس، وعقيدة تحويل القربان إلى جسد المسيح ودمه، ودعا إلى استبدال الوحي التقليدي بالعلاقة الشخصية مع الله، إن كل مسيحي هو في نظر لوثر قسيس لنفسه، أسقف لنفسه، بابا لنفسه، يقرأ ويفسر الكتاب المقدس بدون أحكام مسبقة^(٤).

من خلال ذلك يتضح الخط الفردي لحركة الإصلاح، فلقد «نادى لوثر باستقلال العائلة والدولة عن الكنيسة، ونادى كالفن^(٥) بأن الكتاب المقدس هو

(١) بولس: رسول الأمم العظيم، وكان اسمه العبري شاول (أي: مطلوب)، وتسمى بهذا الاسم في سفر أعمال الرسل (أع ٩: ١٣) حيث قيل: «أما شاول الذي هو بولس أيضا»، ومعنى بولس: الصغير، ولد في طرسوس في ولاية كيليكية، من أعمال الإمبراطورية الرومانية، وكان أبوه فريسيًا من سبط بنيامين، وكان عدوًا للمسيحية، وتغير إلى خادم لها بسبب رؤيا نهائية لربه في طريق دمشق، ويعتبر بولس الرجل الفريد بين المسيحيين تجند لخدمة المسيح الذي كان يضطهده، ورسائله ومثاله لا يزال يسود على اعتقاد كثير من المؤمنين بالمسيحية. راجع قاموس الكتاب المقدس: نخبة من الأساتذة اللاهوتيين برئاسة، د/ بطرس عبد الملك، بيروت: نشر مكتبة العائلة، الطبعة الرابعة عشرة ٢٠٠١م، ص ١٩٥ - ١٩٩.

(٢) الرسالة إلى أهل رومية (١: ١٧)، الكتاب المقدس، القاهرة، دار الكتاب المقدس، الإصدار الرابع الطبعة الثانية ٢٠٠٢م.

(٣) يراجع في ذلك ما يلي: - ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية (م، س)، ص ٢٦١.
- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص ١٦٠. بيتر كونزمان (وآخ): أطلس الفلسفة (م، س)، ص ١٠١.
- كارن أرمسترونج: مسعى البشرية الأزلي الله لماذا، ترجمة دفاطمة نصر، دهبه عارف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٢٦٧.

(٤) يراجع: أندريه ناتاف: الفكر الحر، ترجمة: رندة بعث، مراجعة د جمال شديد، دمشق: دار المدى، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٦٣.

(٥) كالفن جان (١٥٠٩ / ١٥٦٤م) لاهوتي أسس الطائفة الكاليفينية، وعرف بجان كالفن، عمل والده وكيلاً لمجلس الرهبان؛ لذا وجهه والده إلى دراسة اللاهوت، وعندما مال إلى الإصلاح، أصدرت محكمة التفتيش، حكمًا بحقه، فتحوّلت حياته إلى تجوال وهروب بشر خلالها بالإصلاح، ثم استقر في جنيف، وجعلها مركزاً لدعوته، ومن مؤلفاته: في التسامح، تأسيس الديانة المسيحية، إحياء النصرانية، الإجماع حول ألوهية يسوع المسيح، ولقد تأثر بفكر لوثر دون أن يماثله كلياً، فأكد أن المسيح هو الوسيط الوحيد بين الله والبشر، المختومين بختم الخطيئة، وأقر بالجبر الإلهي من غير أن يناقض حرية الإنسان بحسب أفكاره، راجع: زوني أيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج ٢ ص ٣٥٠ (م، س)، وأيضاً جورج طرايشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص ٥٠٦.

السلطة الوحيدة التي تقرر في كل مسائل الإيمان، وتنظيم الكنيسة^(١)، ومما ينبغي تسجيله في هذا المقام أن قيام، أو ظهور حركة الإصلاح، كان في الأصل لأسباب دينية، «فالدين روح الإصلاح البروتستي»^(٢)، والإصلاح البروتستي «قصة دين، وحكاية ديانة»^(٣)، ولا يمنع هذا من أن الحركة ساعدت على دفع مسيرة الحرية والفردية، وبالتالي دفع تقدم العلوم الطبيعية.

ولذلك «توافقت حركة الإصلاح مع التحولات الاجتماعية الجديدة، وأتحدث مع أهداف البرجوازية»^(٤). فقد وجدت هذه الطبقة في الإصلاح ما يدفعها للترحيب به، ولكن كان هذا الدافع في الحقيقة عن غير قصد من زعماء حركة الإصلاح، فقد أقاموا لهم بعد أن تمردوا على سلطة البابوية القديمة سلطة جديدة، عارضوا بها النظرة الكونية الجديدة، وسائر العلوم التي لا تتبع من الكتب المقدسة^(٥).

(١) ميرسيا إلياد: (م، س)، ص ٢٦٩.

(٢) وول ديودانت: قصة الحصار (م، س)، ص ٢٦٠.

(٣) موريس كدويزه (إشراف) تاريخ الحضارات العام القرن السادس عشر والسابع عشر (م، س)، ص ١٠٧.

(٤) البرجوازية: طبقة اجتماعية ارتبطت تاريخياً من حيث نشأتها بالمدن أو القرى الكبيرة، ذات الأسواق التجارية، وكانت مميزة عن طبقتي التجار، وأصحاب الأعمال، والمحلات العامة، والمعنية بالإشراف على شؤون الصناعة والتجارة، وقد قام المجتمع البرجوازي على أنقاض المجتمع الإقطاعي. تسلمت البرجوازية زمام القيادة الاقتصادية والسياسية، واستفادت استفادة قصوى من نشوء العصر الصناعي، فازداد النظام الرأسمالي زخماً وقوة، وتمتلك البرجوازية الثروة العقارية والزراعية والصناعية. وعلى الصعيد السياسي أفرزت البرجوازية: الدولة القومية الحديثة والديمقراطية الليبرالية والبرلمانية، كما أنها جاءت بالفاشية والنازية والإمبريالية الحديثة. انظر: دينكن ميشيل: معجم علم الاجتماع (م، س)، ص ١٤٥.

- د. عبد الوهاب الكيالي (تحرير): موسوعة السياسة، ج ١ ص ٥٩٤، د/ أحمد زكي بدوي: معجم المصطلحات السياسية والدولية. القاهرة (م، س) بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط ١ (١٤١٠هـ - ١٩٨٩م)، ص ١٩.

(٥) راجع: موريس كدويزه: تاريخ الحضارات العام: القرن السادس عشر والسابع عشر، ص ١٠٨ (م، س).

- جون باول: الفكر السياسي الغربي (م، س)، ص ٣٠٤.

- ج- بيوري: حرية الفكر ترجمة محمد عبد العزيز إسحاق، القاهرة: لجنة التأليف والنشر (١٢٤)، ص ٥٨.

- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص ٩٣.

- جون هرمان راندال (م، س)، ج ١، ص ٢٢٤، ٢٢٣ - ٢٦٦ بتصرف.

- علاء الدين حسين رحال: الاتجاهات الإصلاحية في اليهودية والمسيحية والإسلام - مجلة التجديد - (ماليزيا) فكرية نصف سنوية، تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة (٨) العدد (١٥)

يناير ٢٠٠٤م محرم ١٤٢٥هـ، ص ٥٦.

ومن خلال ذلك يظهر بعدها الديني الكنسي الواضح، مما أوقعها بعد ذلك في مواجهة وخرج شديد مع الحركة العلمية الناشئة.

فصارت -على حد تعبير مؤلف قصة الحضارة-: «رفضاً للعقل، وتأكيداً للإيمان الوسيط»^(١).

ولذا سجل التاريخ أن الحركة الإصلاحية مارست الاضطهاد الكنسي عند تمكنها من السلطة^(٢)، ويمكن القول بأن: حركة الإصلاح الديني ساهمت في النهضة، عن طريق غير مباشر، من خلال نهجها الثوري ضد السلطة، والنظام الإقطاعي، ومن خلال تحيزها ناحية الفرد، والاهتمام بحقوقه، وحرية، وتنمية ماله، ومن خلال تدعيمها للمشاعر الوطنية، والنزعة القومية^(٣) الجديدة^(٤).

ومن الممكن أن تختصر أفكار الإصلاح الديني في النقاط التالية:

١. رفض الوساطة بين الله والإنسان.
٢. رفض التعدد في المرجعية الدينية، والقول بالمصدر الواحد «الكتاب المقدس».
٣. رفض الوساطة التفسيرية، واحتكار التأويل للنص الديني، والتأكيد على خبرة الفرد الشخصية، والتشديد الفردي على الخلاص، واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها، واعتبار الدين شأنًا شخصيًا داخليًا عميقًا.

(١) وول ديورانت: قصة الحضارة (م، س)، ص ٢٦٠.

(٢) انظر: بول هازار: الفكر الأوروبي في القرن (١٨) من منسكيو إلى ليسنج. (ترجمة) د. محمد غلاب، بيروت: دار الحداثة ط ٢، ١٩٨٥م، ج ١ ص ٩٣.
- أندريه ناتاف: الفكر الحر. (ترجمة) رندة بعث، مراجعة: د. جمال شحيد، دمشق/ بيروت: دار المدى، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٦٢.

(٣) القومية: هي منظومة من الرموز والمبادئ التي تضي على الفرد الإحساس بأنه جزء من جماعة سياسية واحدة، وتتضح القومية في أجلي مظاهرها عند بناء الدولة الحديثة. يراجع: أنتوني غدنز (م، س)، ص ٤٦٨.

(٤) للمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة: كرين برينتون: (م، س)، ص ١٦٢.

- أ. وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلم (م، س)، ص ٤١.

- جون باول: الفكر السياسي الغربي (م، س)، ص ٣٠٤.

- جون راندال: (م، س)، ج ١ ص ٢٤٢.

٤. ترجمة الكتاب المقدس حتى يقرأه الناس على اختلاف لغاتهم.
٥. العودة إلى المسيحية الأولى^(١). (أي: ما قبل الكاثوليكية).

ومن الممكن القول بأن حجر الزاوية في حركات الإصلاح على مارتن لوتر، وكالفن هو مسألة التأويل، أو الهرمنيوطيقا؛ فقد قصرت الكنيسة الكاثوليكية حق تأويل الكتاب المقدس على رجال الكهنوت، بل تشددت أكثر، فجعلت السلطة التأويلية محصورة في البابا وحده مما كان سبباً في ظهور الحركات الاحتجاجية، بل والإلحادية الحديثة مع أسباب أخرى مجتمعية، فظهرت أولاً الحركات المتحررة من سلطة الكنيسة، والملتزمة بالكتاب المقدس المتمسكة به، لكن بفهم آخر، فمارتن لوتر رفض سلطة البابا والكنيسة على الكتاب المقدس على مستوى القراءة، والفهم، والتأويل، ورفض غلبة التأويل الرمزي غير المنضبط، ورأى ضرورة استعانة المفسر على الفهم بالبعد التاريخي، ورأى أن النص يفسر نفسه بنفسه، أي: من خلال التحليل اللغوي وهداية الروح القدس، أما كالفن فيتفق مع قرينه مع مزيد من التحفظ حول الناحية الرمزية الإلهامية، حيث يؤكد على رفض سلطة البابا، ويطالب بمراعاة السياق التاريخي للنصوص، ومراعاة القواعد اللغوية، ورفض التفسير الرمزي، لقد كان الفتح فتح باب التأويل بعد أن أغلقته الكنيسة الكاثوليكية على غير البابا، ولقد اضطر الكاثوليك أخيراً إلى فتح باب التأويل الفردي، ولكن لا بد أن يكون منسجماً ومتسقاً مع التأويل الرمزي المعتمد لدى الكنيسة^(٢).

يتضح مما سبق أن مساهمة الحركة الإصلاحية في تاريخ النهضة الأوروبية كان

(١) راجع: كريم متى: الفلسفة الحديثة عرض نقدي، (م، س)، ص ٢٠.

وجون راندال: (م، س)، ج ١ ص ٢٤٣، ٢٤٤.

وعز الدين عبد المولى: في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة. مجلة إسلامية المعرفة (بيروت) العدد (٤) السنة (١) ذو القعدة ١٤١٦ هـ أبريل ١٩٩٦، ص ٩٤، ولمزيد حول مبادئ الإصلاح الديني راجع: الإمام محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط ٤، ١٤٠٤ هـ، ص ٢٢٤ وما بعدها.

- د. أحمد شلبي: المسيحية. سلسلة مقارنة الأديان (٢)، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٦، ١٩٧٨ م، ص ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) ينظر: د حسن الشافعي: حركة التأويل النسوي، المجلة الدولية للدراسات القرآنية (مجلة محكمة نصف سنوية) المملكة المتحدة، العدد الثالث، رمضان ١٤٣١ هـ وسبتمبر ٢٠١٠ م، ص ٢٥ - ٢١ بتصرف يسير.

من خلال الأثر غير المباشر لأفكارها، أما هي في حد ذاتها، فقد كان الباحث عليها نقد تصرفات رجال الدين، أو بمعنى أوضح نقد تصرفات السلطة الكنسية، وقد صادف ذلك هوى الأمراء؛ ليعجلوا من أملهم في مصادرة أملاك الكنيسة.

وفي ذلك يقول صاحب قصة الحضارة: «ومع ذلك فإن حركة الإصلاح البروتستنتي، برغم تعصبها في أول عهدا، أسدت صنيعتين لحركة التوير، فقد حطمت سلطان العقيدة، وبعثت عشرات الملل والنحل التي لو وجدت قبلها لماتت حرقاً، وسمحت بأن يقوم فيما بينها جدل، كان من القوة، بحيث اعترف في النهاية، بأن العقل هو المحكمة التي يتعين على جميع المذاهب أن تتراجع أمامها عن قضاياها»^(١)، فحركة الإصلاح ساعدت على المسارعة بعملية العلمنة، وتنامى المشاعر والتوجهات القومية كنتيجة من نتائج الصراع والانقسامات داخل الكنائس الإصلاحية نفسها^(٢).

ثالثاً: الحركة العلمية في عصر النهضة :

لقد أثرت الاكتشافات الجغرافية التي تمت في أوائل عصر النهضة في سير الحركة العلمية؛ حيث «أدت إلى توسيع رقعة الأفكار والعلوم»^(٣).

وقد سبقت الإشارة إلى دور الشرق الإسلامي في نمو العلم والمعرفة، «فبعد طغيان الجاهلية على العالم كان العرب هم سدنة العلم، ومستودع المعرفة»^(٤).

ولقد أثرت الحركة الإنسانية باتجاهها نحو الطبيعة مع التحرر النسبي

(١) ول ديورانت: (م، س)، ٦٠ ج ٦ ص ٢٦١.

(٢) كارن أرمسترونج: مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٢٧٤ بتصرف.

(٣) جون د يزموند برنال: العلم في التاريخ، ترجمة د. شكري إبراهيم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٥ ١٩٨٢م، ص ٤٢، كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص ١٢٩.

(٤) يراجع: بول هازار: أزمة الضمير الأوروبي (ترجمة) جودت عثمان، محمد نجيب المستكاوي، تقديم د.

طه حسين، القاهرة: دار الشروق ط: أولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص ٢٣ بتصرف.

دونالد. ر. هيل: العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، ترجمة د/ أحمد فؤاد باشا، الكويت: عالم

المعرفة، جمادى الأولى ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ٢٨٨ بتصرف.

كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، (م، س)، ص ٣٣٢ بتصرف.

وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص ٣٧ بتصرف.

من سلطة الكنيسة، «إضافة إلى النمو الاقتصادي الملموس بعد انحسار النظام الإقطاعي»^(١)، في تقوية الاتجاه نحو العلوم التجريبية بصورة عامة.

ولعل الانقلاب الهائل في النظام الفلكي، كان من أهم معالم هذه النهضة حيث تبدلت - من خلال أعمال «كوبرنيق»^(٢)، «جاليليو»^(٣) - صورة العالم القديمة، فلم تعد الأرض مركز الكون، بل الشمس.

الأمر الذي من خلاله «لم يعد الكوكب الأرض، موطن افتداء المسيح للبشرية، مركزاً للوجود»^(٤).

فاهتز التاريخ الكنسي، وتغيرت صورة رجال الدين خصوصاً، وأن قبول النظام الكوبرنيقي «تضمن إعادة ترتيب جذرية؛ لتصور الإنسان عن الكون»^(٥).

(١) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص ١٢٨، وموجز تاريخ الفلسفة (ترجمة)، د/ توفيق سلوم (م، س)، ص ١٣٥.

(٢) كوبر نيك أو نيكولاوس كوبر نيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣) هو: الفلكي البولوني المنحدر من أصل ألماني، درس الطب واللاهوت في جامعة كراكو، ثم عين كاهناً لأبرشية فراو نبرغ، ثم انتقل إلى روما معلماً للرياضيات وعلم الفلك، ثم تخصص في الطب في جامعة بادوا الشهيرة قبل عودته إلى بروسيا، وهو أول من قال: بالنظام الشمسي، ودوران الأرض حول الشمس، وبعيد النجوم عن أرضنا بعداً سحيقاً، أثارت نظريته ضجة كبيرة أدت إلى حرقه من جانب الكنيسة الكاثوليكية حتى عام ١٧٥٨م، مات كوبر نيكوس بعد صدور كتابه الذي يحتوي على نظريته ببضعة أيام، راجع: د. موريس شربل: موسوعة المكتشفين والمخترعين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط أولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٢٩٩.

(٣) غليليو غاليلي: عالم إيطالي ولد في ١٥٦٤ ومات ١٦٤٢م، وكانت أسرته ذائعة الصيت في فلورنسا في أواسط القرن الرابع عشر، وكان والده مؤلفاً موسيقياً له اعتباره، حاول أن يعلم ابنه الطب، ولكنه مال إلى الهندسة، والفلك، والطبيعات مع الآداب القديمة، رسم حدود فاصلة بين الدين والعلم، ولقد حرمت الكنيسة كتبه، واستدعته للمحاكمة في عام ١٦٢٣م، ثم أذن له بالعودة إلى داره في فلورنسا؛ نظراً لخطورة مرضه.

راجع جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص ٤٣٧.
- عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ٢، ١٩٩٩م، ج ١ ص ٤٤١.

(٤) كرين برينتون: (م، س)، ص ١٣٠ بتصرف.

(٥) ج. ج. كراوثر: قصة العلم، ترجمة د. يمين طريف الخولي، د. بدوي عبد الفتاح، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة: (٢٦) المشروع القومي للترجمة ١٩٩٨.

للمزيد: وراجع: رنيه تاتون (إشراف): تاريخ العلوم العام، ترجمة على مقلد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط: أولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٦٨، حنا أسعد فهمي: تاريخ الفلسفة من أقدم العصور إلى الآن، القاهرة: المطبعة اليوسفية، ط أولى، ١٩٢١م، ص ٢٠١.

وفي ذلك يقول أحد الباحثين:

«فإن ما قام به كوبرنيك في كتابه دورة الأفلاك السماوية، يفعل ببطء، وإن يكن بثبات في حمل المفكرين، على هجر نظرية تركيز الكون حول الأرض، ولم تكد الأرض تنزل عن مكانتها كمركز للكون إلى مجرد سيارة صغيرة من سيارات الشمس، حتى بدأ الناس يحسون، أنه قد أصبح من المستحيل، اعتبار الإنسان تاج الخليقة، أو بطل الرواية الكونية، وبهذا اضطربت الميثولوجية الكنسية من الأساس»^(١).

فوفقاً للنظرية القديمة... كان الإنسان في مركز الكون، ومن خلال التغيير الجديد، فقد هذا المنصب القديم، وحدث إعلاء للنظرة الآلية للكون نتج عنه إحلال مفهوم الوظيفة مكان مفهوم الجوهر، والإقرار بتراجع البحث الماهوي للأشياء كلها، وهذه الأمور سهلت تقدم العلوم الطبيعية، ومن هنا كان هدف العلم عند بيكون^(٢)، هو: السيطرة على الطبيعة خدمة للمجتمع، فالعلم في تصوره عبارة عن قوة «هذه القوة موجهة لتحطيم المفاهيم، والمعتقدات القديمة الموروثة المسماة عنده بالأوهام»^(٣).

فمن أهم إنجازات هذه المرحلة «ظهور مفهوم علمي جديد ينبع أسسه من العلوم

(١) أ. وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلوم. (ترجمة) محمد عبد الواحد خلاف سلسلة المعارف العامة، الرسالة الأولى، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٤٤م، ص٤٣.

(٢) يكون، فرنسيس: (١٥٦١م ٩٦٨هـ / ١٦٢٦م - ١٠٣٥هـ) فيلسوف إنكليزي، تعلم في كمبردج، ودرس المحاماة، وشارك في الحياة السياسية، والوطنية. وتولى منصب قاضي القضاة عام ١٦١٨م، بيد أنه اتهم بالفش والرشوة، فأقيل من منصبه؛ لأنه أساء إلى شرف القضاء، فأصابته المنية في خصم تجاربه العلمية، وكان يومها يحاول التأكيد من فاعلية الثلج في حفظ اللحوم من التفسخ، فأصابه المرض وأرداه في ١٦٢٦م. من أهم مؤلفاته: محاولات في الأخلاق والسياسة (١٥٩٧م)، الأورغانون الجديد (١٦٢٠م)، أو طريقة جديدة لتفسير الطبيعة، تاريخ هنري السابع (١٦٢٢م).

أسهم بيكون بفاعلية في مجال المنهج العلمي، فحاول تحدي طرق جديدة للبحث، ناقداً بشدة المناهج القديمة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، معتمداً على المذهب المادي. يراجع: زوني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: (م، س)، ج ١ ص ٢٠٥، جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص ٢٢٦.

(٣) بيتر كونز امان (وآخ): أطلس الفلسفة (م، س)، ص ٩٥ بتصرف.

وراجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص ٢٢ بتصرف.

وكريم متى: الفلسفة الحديثة عرض نقدي (م، س)، ص ٣٧ بتصرف.

الطبيعية، ومن الوعي المنهجي، أن العقل والتجربة هما الأساسان الوحيدان لمعرفة يقينية، وكل ذلك قد أسهم في تغيير صورة الكون والطبيعية بشكل حاسم»^(١).

مما سبق يمكن التأكيد على أنه «لما كانت الكنيسة قد زهدت الناس في الحياة الدنيوية، وجعلت مهمتها الأولى ما وراء المادة، فقد ساعدت بذلك على إيجاد شيء يشبه عصر الأساطير الذي سبق ميلاد العلم والفلسفة، فكانت نهضة العمل التي ميزت بداية العصر الحديث، مما شية لإحياء مذهب الطبيعة، والقمع التدريجي لمذهب ما وراء الطبيعة»^(٢).

ورغم ما سبق، وكما يقول أحد الباحثين الغربيين: «لم تحدث ثقافة النهضة -لأول وهلة- ثورة عقلية صريحة عامة على المعتقدات السائدة، فإن العالم رغم اتخاذه مظهر النفور شيئاً فشيئاً من تعاليم القرون الوسطى المسلم بها لم ينفجر سخط عليها، ولم تعلن الحرب المنظمة بين الدين والسلطات الحاكمة إلا في القرن السابع عشر»^(٣).

ومع ذلك فهو يمثل الفترة التمهيدية بين القديم والحديث في التاريخ الغربي، والتجهيز لنقل المعرفة من الدين إلى العقل، ومن النسق المغلق إلى النسق المفتوح، ومن الجمع بين السلطتين الدينية والزمنية إلى الفصل بين المجالين، وما يتبع ذلك من آثار سوف تستمر في تاريخ الغرب حتى انبثاق مرحلة الحداثة.

(١) بيتر كونزلمان (وآخ): أطلس الفلسفة (م، س)، ص ٩٥.

(٢) أ. وولف: (م، س)، ص ٤١، ٤٢.

(٣) ينظر: ج. بيوري: حرية الفكر (م، س)، ص ٥٣.

المطلب الثاني عصر التنوير

كلمة التنوير تطلق على مجمل التحولات المعرفية التي حدثت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتشكل الأساس الفكري للعصر الحديث.

وإن كان هناك تقليدًا غريبًا بأن يطلق مسمى عصر العقل على القرنين السابع عشر والثامن عشر، وينفرد القرن الثامن عشر بمسمى عصر الأنوار.

وعلى كل حال، لقد أصبح المناخ الفكري الغربي بعد التغييرات التي حدثت في عصر النهضة، في حالة من القابلية للتحولات المعرفية التي جرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، «ومن هنا تبدو الصلة واضحة بين عصر النهضة، وعصر التنوير»^(١).

فلقد حدث تحول -على أثر الانقلابات العلمية- عن علم اللاهوت، الذي أصبح في دائرة الشك بعد أن كان موطن اليقين، تاركًا المكانة لسلطة العقل، من أجل ذلك أطلق على هذه الفترة مسمى عصر العقل. فـ «معظم الفلاسفة في ذلك العصر -تقريبًا- قد حاولوا إدخال صرامة البرهان الرياضي في جميع ميادين المعرفة»^(٢).

ويمكن القول أن حركة التنوير في الأصل هي نتاج الصراعات المستمرة على طول القرنين السادس عشر والسابع عشر، بل يمكن القول بأن مرحلة التنوير من أكبر مراحل الصراع في التاريخ الكنسي قاطبة، فقد ساهم التطرف الديني الكاثوليكي في ظهور حركة التنوير، فالإتهام بالهرطقة، والبدعة، والتجديف كان معلبًا جاهزًا لكل من ينادي بالحرية، وإعمال العقل، وأقامت الكنيسة الكاثوليكية بإعادة محاكم التفتيش مرة أخرى، ولكن بمسمى جديد: لجنة عقيدة الإيمان، ونظرت الكنيسة إلى دعاة التنوير على أنهم مجموعات من الخارجين على النظام الكنسي؛ هدفهم

(١) د/ مراد وهبه: المعجم الفلسفي (م، س)، ص ٢٣٠.

(٢) سيتورات هامبز: عصر العقل، ترجمة: د/ ناظم طحان، سورية: دار الحوار ط٢، ١٩٨٦م، ص ١٤.

ضياع المسيحية وطوي صفحاتها، وكما ساهم التطرف البروتستانتي في ظهور حركة التنوير؛ لأن حركات الإصلاح الديني، انقلبت على العقل والحرية، وأصبحت تمثل سلطة كهنوتية محاربة، وأقامت ما يسمى بمحاكم التفتيش مرة أخرى؛ لذا جندت الحركة الإصلاحية نفسها لمحاربة الفكر الحر، والحركات التي تؤمن بسلطة العقل إلا أنه يجب عدم إغفال الدور الكبير للحركة الإصلاحية في التمهيد لحركة التنوير، فالحركة الإصلاحية أقرت الحكم الفردي، أو الحرية الدينية - وإن كان مقتصرًا على الإصلاحيين دون بقية الشعب -، وهو الشرارة التي مكنت العقل من الحكم على كل الأشياء بما فيها الدين، وعززت من الدوافع النقدية للممارسات والتقاليد الكاثوليكية، كما فتحت باب التأويل مع بعض الضوابط كما سبق بيانه، ولعل هذه الظروف هي التي دفعت الأوروبيين في اشتياق عارم نحو الاحتكام للعقل، وكأنهم ينتقمون لأنفسهم من عصور الظلام، واحتقار العقل التي اكتووا بنيرانها طويلاً^(١)، حقاً لقد أقام رجال التنوير حرباً شعواء ضد الكهنوت ورجاله وأهدافه وطقوسه، ولعل السمة البارزة في عصر التنوير هي سمة النقد، حتى سمي العصر: «بعصر النقد»^(٢)، «وفسر النقد على أنه الخطوة الضرورية الأولى تجاه التنوير، ولقد انتشرت الاتجاهات النقدية في كل المجالات، وبالأخص في المجال الديني؛ حيث بالغ رجال التنوير من إخضاع نص الكتاب المقدس للنقد التاريخي، والتحليل اللغوي الحر خلال القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وكان لفلسفة التنوير أثر كبير كاد يعصف بقداصة النص، ومحتوياته بالأخص، مع ظهور حركة التأويل الحر للنصوص الدينية علي يد دعاة التنوير ورجال العقلانية، فتجم عن ذلك ضروب من الإلحاد برزت بصورة واضحة في القرن التاسع عشر وما بعده مما شكل قاعدة الفكر الحدائي كله»^(٣).

حقاً لقد كانت حركة التنوير «عنواناً للفكر الحر بإفرازاتها التي تجسدت، في

(١) انظر: د. علاء الدين حسين رحال: الاتجاهات الإصلاحية في اليهودية والمسيحية والإسلام (م، س)، ص ٥٨، ٥٩.

(٢) بول هازار: الفكر الأوروبي - (م، س)، ص ١٩، ويراجع: توبي أ. هُف: فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور الكويت: سلسلة عالم المعرفة العدد (٢٦٠) جمادى الآخرة ١٤٢١هـ أغسطس ٢٠٠٠م.

(٣) للمزيد يراجع: د حسن الشافعي: (م، س) ص ٢٥، ٢٦.

جملة مظاهر مشتركة^(١) دعت إليها... مجموعة غير منتظمة، وغير رسمية من المثقفين، لا يجمعها نسق موحد ضمت في صفوفها نقاداً سياسيين، ومصلحين سياسيين، وشكاكاً دينيين ذوي نزعات عالمية، مدافعين عن الإنسان وحرية في الاختيار، ومبشرين -عامة- بنزعة عقلانية متطرفة تنكرت للوحي، مقرونة بنزعات شكية، وارتيازية متطرفة، وإنسانية غدت دار حضانة للإلحاد، وعلمانية -دنيوية- فصلت الدين عن الحياة، وأرست الثقافة البشرية على طريق ضرورة حتمية إلى الإلحاد المحض^(٢). ولعل لسان حال التنوير هو أن: «العقل أحسن الأشياء توزعاً بين الناس (بالتساوي)»^(٣).

ويعرف كانط^(٤) التنوير يقول: «هو خروج الإنسان من حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه أن يكون لنفسه عقلاً دون مساعدة من سواه... كن جريئاً في إعمال عقلك هذا هو شعار التنوير»^(٥)، ولقد بنى كانط تعريفه للتنوير

- (١) فرانكلين ل- باور: الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٨٨م، ج ٢، ص ٩.
- (٢) د. عرفان عبد الحميد فتاح: التصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، الأردن، عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، ص ١٦٠، ١٦١.
- وبخصوص نقد الدين في عصر الأنوار، يراجع أيضاً: د. علي ليلة، والسيد الحسيني، وأحمد زايد: تاريخ الفكر الاجتماعي، قطر، الدوحة: نشر دار قطري بن الفجاءة، ط ١٩٨٧م، ص ١١١.
- (٣) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج. ترجمة: محمود الخضيري، تقديم: د. عثمان أمين، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، تحرير: د. سمير سرحان، د. محمد عناني القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاشتراك مع مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٦٩.
- (٤) عما نوبل كانط: فيلسوف ألماني، ولد في (١٧٢٤م) من أسرة من البورجوازية الصغيرة، يرجع أصلها، فيما يبدو، إلى اسكتلندا، كان أبوه على قدر طفيف من اليسر، وكانت أمه من أتباع حركة التقوية، وعلى قدر كبير من الورع، وقد تركت تأثيراً عميقاً في نفسه. تعلم في كلية اللاهوت، لكنه انصرف إلى دراسة الفلسفة والطبيعيات، حصل على شهادة دكتوراه من جامعة كونيغسبرغ، له العديد من الكتب منها: نقد العقل الخالص (١٧٨١م)، نقد العقل العملي (١٧٨٨م)، جواب عن السؤال ما الأنوار؟ (١٧٨٤م) الدين في حدود العقل المحض (١٨٩٣م)،...، يراجع: جورج طرابيشي: (م، س)، ص ٥١٣.
- (٥) انظر في ذلك ما يلي: كمنط: جواب عن السؤال: ما هي الأنوار، في: الحدائثة: دفاتر فلسفية (م، س)، ص ٤٤. - بول هازار: الفكر الأوروبي... (م، س)، ج ١، ص ٤٣.
- جان جاك شوفالبييه: تاريخ الفكر السياسي من المدنية الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، ص ٤٣٧.
- كارل بوبر: بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة: د. أحمد مستجير، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٦، ص ١٦١.
- بيتر كونز مان (وآخ): (م، س)، ص ١٣.
- د. صفاء عبد السلام جعفر: الحضارة الغربية الحديثة - (م، س)، ج ٢، ص ٩، ١٠.

على فكرة العقل -كما هو واضح-، وكذلك على فكرة الحرية حيث يقول: «والحال لا شيء يلزم لتلك الأنوار سوى الحرية، وبالحق الحرية مسألة من بين كل ما يمكن أن يحمل هذا الاسم، أعني: حرية أن يستعمل المرء عقله علانية في جميع المجالات»^(١).

وهذه النظرة للعقل جعلت إنسان التنوير يرى أن العقل مفتاح كل شيء.

فقد آمن «بأن العقل شيء يمكن لأي إنسان أن يهتدي به... وأن العقل الذي ظل مقهوراً تحت قمع المسيحية التقليدية قادر على أن يهدي الناس إلى السبيل الذي يمكنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم»^(٢).

وهكذا تم إحلال الجديد محل القديم، والجديد هنا هو الإيمان بقدرة العقل على جلب السعادة في هذه الدنيا، وعلى حل جميع المشكلات التي تقابل الإنسان في كل مجالات الحياة.

ولهذه الأهمية الحديثة للعقل بدأ الفلاسفة «في إعلان حرب ضارية ضد كل ما هو غير عقلاني، واعتبر النقد من أهم أسلحة هذه المرحلة، فحورت الغيبيات، ورفض التعصب؛ طلباً لحرية التفكير في إطار النظام الثقافي القائم، وهو جمعت أيضاً مساوئ النظام القائم، وامتيازات الطبقات الإقطاعية، وكافة المعوقات التي تطرح في طريق نمو البرجوازية الصناعية والتجارية، ذلك يعني: أنه قد ظهر ميل عام خلال هذه المرحلة نحو علمنة الأخلاق، حيث أسهم الإيمان بالعقل في تأسيس نظرة أكثر تفاؤلاً، وإنسانيةً، وثقةً»^(٣).

هذا من وجهة نظر مفكري التنوير الغربي كرد فعل على الظلام المخيم من جراء تسلط الكنيسة الغربية لمقاليده الأمور، وإن كانت الحقيقة مختلفة كما سنعرف في فصول قادمة مدى الآثار السيئة الناجمة عن تحكيم العقل، وبالأحرى الأهواء وإسقاط حساب الدين، من ثم كان اتجاه فلاسفة التنوير وضع النصوص الإنجيلية، والعقائد الكنسية، والقيم، والتقاليد المسيحية، وما تولد منها من

(١) كنت: جواب في الحداثة دفاتر فلسفية: (م، س)، ص ٤٥.

(٢) كرين. برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص ٨٢ بتصرف.

(٣) د. علي ليلة (وآخ): (م، س)، ص ١١٧.



مفاهيم اجتماعية، أو سياسية، أو اقتصادية في دائرة الاختبار، والتحليل، والنقد. تقول كارين أرمسترونج: «أراد فلاسفة التنوير أن يتمكن كل فرد من فهم الحقائق التي كشف العلم النقاب عنها، وأن يتعلم الجميع التفكير العقلاني، والتميز الصائب.

كانوا وقد ألهمتهم رؤية نيوتن^(١) لكون تحكمه قوانين ثابتة غير قابلة للتغير يستاءون لفكرة وجود إله يتدخل في الطبيعة بأسلوب نزواتي، يتسبب في المعجزات، ويكشف عن «أسرار» خارج متناول قدراتنا على التفكير المنطقي»^(٢).

وعلى كل حال فالتنوير الغربي يحتوي على مقولة أساسية، وهي الاكتفاء بالفهم الإنساني لإدراك الحقائق، وبالأخص في مجال الدين والأخلاق، «فالعقل هو أعظم سلاح للإنسان في معركة التنوير ضد السلطان الديني، والخزعات، ونادى كانط بالتححرر من التسلط الديني بوجه خاص، حتى يستطيع الناس أن يفكروا لأنفسهم، وبذلك يعجلون التنوير»^(٣)، ومن المفاهيم الهامة التي أتوقف عندها لفهم مرحلة التنوير النقاط التالية:

النقطة الأولى: مفهوم الطبيعة:

وتتعلق أفكار عصر التنوير عن الطبيعة بفكرة العقل، فهي فكرة محورية في هذا الشأن، فالعقل هو الذي صاغ النظرة الجديدة للطبيعة.

ومن الملاحظ: «أن فكرة الطبيعة في هذا الصدد كانت بمثابة مفهوم مادي للجميل والخير ينبغي إدراكها بين المتناقضين التاليين:

(١) إيزاك نيوتن: (١٦٤٢م - ١٧٢٧م)، العالم البريطاني الشهير، خريج جامعة كمبردج والأستاذ بها، كان أبوه مالكا لقطعة أرض، وقد فقدته حدثا، وكان هشا الصعة، حزين الطفولة، وهواه في الرسم وبناء الدمي الآلية، اضطرته الظروف أن يعمل في أرضه، ولكن من غير حماسة، ثم توجه إلى التعليم حتى حصل على درجة البكالوريوس في الفنون عام ١٦٦٥م، ثم على درجة الماجستير في الفنون عام ١٦٦٨م من جامعة كمبردج، ونجح في الطب والهندسة، وكتبه مؤلفه الشهير: «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» عام ١٦٨٧م، والذي حوى القوانين الأساسية للجاذبية والقوانين التي حملت اسمه، وأفكار أخرى كانت الأساس في علم الفيزياء الحديث، وقد كان نائبا في البرلمان، وحصل على لقب «سير»، وانتخب رئيسا للجمعية الملكية، أصابه في عام ١٦٩٢م مرض عقلي خطير، أبطأ سيره العلمي، حتى مات. انظر: جورج طرايشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص ١٨٤.

(٢) كارين أرمسترونج: مسمى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٢٩.

(٣) فرانكلين ل- باومر: (م، س)، ج ٢ ص ٤١.

أ- ما هو مجاوز للطبيعة: الحقائق الموحى بها في الأديان، ويرى إنسان عصر التنوير أن ما هو مجاوز للطبيعة من خلق الخيال.

ب- ما هو غير طبيعي (صناعي أو مصطنع): أثقال أو عبء العادات والتقاليد اللامعقولة التي تراكمت عبر التراث التاريخي، وهي من وجهة نظر إنسان التنوير أحد أشكال الشرور في هذا العالم^(١)، وبذلك يتحدد الموقف التنويري من الدين، ومن العادات والتقاليد، وفي الحقيقة أن الدور الكبير للطبيعة في ذاك الوقت تسبب فيه تقدم العلم الطبيعي، «فقد أدى تقدم العلم الطبيعي إلى ميلاد التصور المادي للكون، وقد تطور واتسع؛ لأنه لم يجد أية فلسفة تعارضه وتقاومه»^(٢)، وبالأخص بعد أن أبعد فلاسفة الأنوار التحدث عن الوحي الإلهي في دوائرهم، وفي هذا الإطار يقول الدكتور مراد وهبه^(٣): «لقد نحى فلاسفة التنوير البحث في الأصل «الإلهي، واكتفوا بدراسة معقولة العالم الفيزيقي دون الفائق للطبيعة، ومن ثم أصبح لفظ الطبيعة أكثر الألفاظ شيوعاً في عصر التنوير»^(٤).

فهي «كلمة السر للقرن الثامن عشر... بل لقد خوطبت الطبيعة، وكأنها إله»^(٥). ومما لا شك فيه أن لنظريات نيوتن الأثر الواضح على النظرة إلى الطبيعة في عصر التنوير.

فلقد أكدت هذه النظريات، النظرة الآلية للكون، وإن أبت وجود الإله في عملية الخلق، ولكن بعد تهميش إرادته وفعاليته في الكون، «فقد مهدت هذه الخطوات على ظهور الأسس الميكانيكية، كما نحت جانباً النفوذ الكنسي الذي ساد العصور الوسطى؛ ليحل محله نظام آخر»^(٦).

(١) د/ صفاء عبد السلام: (م، س) ص ١٤، مع ملاحظة أن كلمة من خلق الخيال، لا تليق على الإطلاق بالنسبة للمسلم، والأفضل في هذا السياق من صنع، أو من أثر الخيال.

(٢) يراجع في هذا الصدد: يولاند بيروتي (م، س)، ص ٨٠ بتصرف يسير.
أ. وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلم - الرسالة الأولى - (م، س)، ص ٦٤.

(٣) أستاذ الفلسفة - أدب - عين شمس.

(٤) د. مراد وهبه: مدخل إلى التنوير، القاهرة: دار العالم الثالث، الكويت: دار النهج الجديد، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٦.

(٥) فرانكلين - باومر: الفكر الأوروبي الحديث - الجزء الثاني القرن الثامن عشر، ترجمة: د. أحمد حمدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٨٨م، ص ٧٢، بول هازار: (م، س)، ج ١ ص ٥٩.

(٦) ج. د. برنال العلم في التاريخ: (م، س)، ج ٢ ص ١٦.

فمحصلة القول: أنه تم إخضاع الطبيعة للعقل بعد أن كانت إعجازاً إلهياً تتجلى فيها مظاهر القدرة الإلهية؛ فأصبحت من خلال عقلانية التنوير مجرد مجال للعقل الإنساني حق السيطرة، والتحكم فيه، فيكشف ويجرب كما يشاء بدون احتياج إلى إله، أو تدخل قوة علوية، وعلى هذا تبلور مذهب الدين الطبيعي كرد فعل ضد القول بالإله المتعالي والمفارق للكون، وكذلك ضد القول بالخطيئة الأصلية، وسائر العقائد الكنسية، وفي هذا الإطار يلاحظ: أن عصر التنوير قد اشتمل من الناحية الدينية على اتجاهين:

الاتجاه الأول: يشتمل بدوره على بعض صور الاعتقاد في وجود الإله: «وإله الدين الطبيعي إنما هو تركيب عقلي، فهو يشبه «صانع الساعات»، أو هو الإله الذي كان يجب أن يوجد كي تعمل آلة العالم النيوتونية باستمرار، وجدير بالذكر أن هذا الإله لا يتدخل في عمل الساعة، ولا يحفل بصنع المعجزات»^(١). بمعنى: أن الإله موجود، ولكنه «دفع الكون إلى الحركة وفق قانون طبيعي، ثم تركه يجري حسب نظامه الخاص»^(٢)، أو كما زعموا، فسموه بـ «الساعاتي أو المهندس»^(٣). وبمعنى: أوضح إخراج الإله من عملية تنظيم الكون وتسييره، فبعد التدخل الإلهي الأول لا توجد تدخلات أخرى.

لقد ركز الفكر التنويري على الدين الطبيعي - بصورة كبيرة - الدين الخالي من الوحي، فهو مجرد إيمان بالوهية مع الإيمان بخلود الروح شريطة الإنكار التام لإمكانية الوحي والمعجزات والأمور الغيبية، وبذلك تغيرت معالم الديانة: «وأدى إخضاع الدين للعقل فصله عن الخرافات والغيبيات، واستبداله بنوع من التقوى العقلانية»^(٤)، فالدين الطبيعي: «إيمان تتضمنه عقيدة بحد أدنى تعبد داخلي يركز على الاعتراف بالإلهية، وعلى ممارسة الحياة المستقيمة، وقانون تتضمنه القاعدة الذهبية للتبادل، أو مطلب العدالة والإحسان، أمل هو أمل السعادة الحاضرة والآتية»^(٥).

(١) د/ صفاء عبد السلام جعفر: (م، س)، ج ٢ ص ١٧، ١٨.

(٢) كرين يرينتون: (م، س)، ص ٢١٢.

(٣) فرانكلين -ل- بارمر: (م، س)، ج ١ ص ٩٠، بول هازار: (م، س)، ج ١ ص ١٤٢.

(٤) بيتر كونزمان: (م، س)، ص ١٠٣، بتصرف.

(٥) جاكلين لاغريه: الدين الطبيعي (م، س) ص ٥٧، وهذا البحث دراسة جيدة للدين الطبيعي في مختلف العصور في الغرب.

فهو بمعنى الحلول الإلهي في الطبيعة، فقد كان دعاة الدين الطبيعي قد ضجوا من الدين، كما رسمته الكنيسة وقالوا لا بد أن يكون الدين سهلاً يمكن تبين حقائقه، وفوق كل شيء لا بد أن يكون متسامحاً، فبشروا بدينهم العقلاني بحماسة شديدة، وبشروا بالخلاص من خلال العلم والمعرفة، وأضحى الجهل والخزعات هما الخطيئة الأصلية الجديدة^(١).

وهكذا «أصبح الدين الطبيعي تدريجياً آلة حرب: ضد المسيحية»^(٢). يتضح ذلك بجلاء من خلال ما قاله فولتير^(٣): «أن يكون هذا الدين الذي يعلم كثيراً من السلوك الأخلاقي والقليل القليل من التعليمات الدوجماتية؟ ذلك الذي ينزع؛ لأن يجعل الناس عادلين دونما عبث أو سخف، ذاك الذي لا يأمر المرء بالاعتقاد في أشياء مستحيلة متناقضة تلحق الأذى بالإله، والضرر والهلاك بالبشر، ذاك الذي لا يجزئ علي تهديد أي شخص ذي حكمة فطرية بالعذاب الأبدي؟ أليس هو ذاك الذي لا يدعم عقيدته بواسطة القتل الذين ينفذون أحكاماً بالإعدام، والذي لا يفرق الأرض بالدماء بناء علي سفسطة غير مفهومة، ذاك الذي يعلم عبادة رب واحد فقط، والعدالة، والتسامح، والإنسانية»^(٤).

وإن الناظر إلى خلاصة أقوال فلاسفة التنوير يرى أنهم دفعوا بالدين إلى خارج دوائر الحياة: «فكلهم كانوا يحلون العقل محل الوحي»^(٥).

أما الاتجاه الثاني: فهو ظهور الإلحاد الصريح، والمذاهب المادية في فرنسا

(١) كارين أرمسترونج: معنى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٢٩ بتصرف .

(٢) جاكلين لاغريه: الدين الطبيعي (م، س)، ص ٥٩.

(٣) فولتير: (باريس ١٦٩٤م / ١٧٧٨م): اسمه الأصلي فرانسوا ماري أدويه، كاتب وشاعر وفيلسوف فرنسي مشهور، من أب يعمل كاتب عدل، وأم نبيلة الأصل، توفيت وهو لا يزال في السابعة من عمره، درس على يد الآباء اليسوعيين، واشتهر بهجائه اللاذع، سافر إلى بلاد كثيرة، هاجم التعصب الكنسي، وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية، من مؤلفاته: الرسائل الفلسفية، الابن الضال، الشيطان المسكين، المعجم الفلسفي. انظر: زوني إيلي: موسوعة أعلام الفلاسفة (م، س)، ج ٢ ص ١٧٠.

(٤) كارين أرمسترونج: معنى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٢٩، ٣٣٠ بتصرف .

(٥) ج. بيودي: حرية الفكر (م، س)، ص ٩٢، وللمزيد بشأن هذا التحول ينظر: آلان تورين: نقد الحداثة. ترجمة: د. أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة (٣٨)، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٣٩، وولف: (م، س) ص ٥٥: ٦٢، بول هازار: (م، س) ص ١٩.

في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وبالأخص عند هولباخ^(١)، لامتري^(٢)، ديدرو^(٣)، وهذا الاتجاه أعلن الإلحاد، فلم يعتقد في وجود إله أصلاً^(٤).

«فالكون عندهم مجرد نسق من مادة في حالة حركة، ويمكن فهمها فهمًا كاملاً باستخدام العقل وفق الأسس التي حددتها العلوم الطبيعية»^(٥).

والسبب في ذلك - كما هو معتاد - التحريف والتبديل الحاصل من رجال النصرانية لأصول دينهم، فقد أيقن أصحاب هذا الاتجاه أن الدين كان مجرد وسيلة لإخضاع الجماهير، وأن الكتاب المقدس ملئ بالمتناقضات الداخلية، ونصوصه فاسدة، وأن تعاليم الكنيسة عبثية، وأن المعجزات والرؤى والتنبؤات المسيحية غير معقولة، وقد سئمو سلوك الكنائس المتعصب، فاعتقدوا أن المسيحية خدعة وضلال، وأنه لا يوجد معتقد لا يخضع للفحص النقدي الصارم، وحسب هولباخ فالدين - عنده - ولد من الضعف، والخوف، والخزعبلات، خلق الناس الآلهة؛ ليملئوا الفراغات في معارفهم، فالعقيدة في الأساس كانت فعل جُبِن فكري ويأساً، وأراد أصحاب هذا الاتجاه الإلحادي في النهاية أن يحل العلم محل الدين^(٦).

من هنا «أصبح اللادين، العلامة الأساسية لعصر التنوير»^(٧). ولقد أثر هذا

(١) هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩م) بول هنري يتري هولباخ، أبرز فلاسفة المادية الملحدة في القرن (١٨)، وأشد

فلاسفة التنوير إنكاراً للدين وتهجماً عليه، ألماني المولد، استوطن فرنسا وعاش فيها.

يراجع: عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الفلسفية تونس: دار المعارف، طبعة ١٩٩٢م، ص ٥١٠.

(٢) لامتري: (١٧٠٩م - ١٧٥١م) مادي، نشر أصول مذهبه في كتاب أسماه: «التاريخ الطبيعي للنفس

(١٧٤٥م)، وتوسع في شرح هذه الأصول في كتابه الإنسان آلة (١٧٤٨م) يراجع يوسف كرم: تاريخ

الفلسفة الحديثة (م، س)، ص ١٩١.

(٣) ديدرو: (١٧١٣م - ١٧٨٤م) مادي ملحد، مشهور، بدأ حياته القلمية بالترجمة عن الإنجليزية، تدرج

من المذهب الطبيعي إلى الإلحادية المادية الزاعمة أن المادة حية بذاتها، وكان من المشرفين على الموسوعة: «موسوعة في الفنون والعلوم التي تعتبر أكبر عمل موسوعي لفلاسفة التنوير، والتي كانت بؤرة الزندقة والإلحاد».

يراجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص ١٩٠، ١٩١.

(٤) للمزيد يراجع: د. صفاء جعفر: (م، س)، ج ٢ ص ١٨ بتصرف.

(٥) كرين برينتون: (م، س)، ص ١٨٥.

(٦) كارين آرمسترونج: مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٤٢ - ٣٤٨ بتصرف.

(٧) جان جاك شوفالييه: (م، س)، ص ٣٨ بتصرف.

الوضع العام لفلسفة التنوير في منظومة الأخلاق، فلم تعد مرجعية القانون الخلفي إلى الدين، بل إلى الطبيعة: «فقد كان الاعتقاد أن نظام الطبيعة، تضمّن نظام لقانون طبيعي في الأخلاق، يجب معرفته واتباعه، كأى من المبادئ العقلية التي تضمنتها آلة العالم النيوتونية»^(١)، ومعنى ذلك: «أن مبادئ الثواب والخطأ والعدالة والظلم، كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر منسحبة في منهج العقل والعلم، وأن المسلم به كلياً أن لعلم الأخلاق استقلالاً عن أي أسس لاهوتية وإلهية، يماثل استقلال أي نوع آخر من المعرفة البشرية»^(٢)، وهذا الفصل في الحقيقة في جميع المجالات فـ «لم يكتف القرن الثامن عشر بالإصلاح، وإنما أراد أن يحطم الصليب، وأن يحو فكرة الاتصال بين الإله والإنسان في فكرة الوحي، وأن يقوض الإدراك الديني للحياة»^(٣)، وباختصار تبنت حركة التنوير الأخلاق النفعية الحسية المادية.

النقطة الثانية: مفهوم التقدم:

وهذه الفكرة مرتبطة أيضاً بالعقل، وبالتقدم العلمي: «فالتقدم في السيطرة على الطبيعة قد أسس داخل التنوير، وإن جزئياً نوعاً من الإيمان بالتقدم»^(٤)، ولقد كان مفهوم التقدم في العصور الوسطى، تحت مظلة الكنيسة مرجأ إلى عودة المسيح، والخلاص الأخروي، وفي التراث اليوناني: كان هناك المسار الدائري للتاريخ، فالعصر الذهبي يتحول إلى عصر فضي، ثم حديدي قبل أن تبدأ عملية التطور من جديد، أما الإنسانيون في عصر النهضة، وقادة الإصلاح البروتستانتي، فقد حاولوا استرداد ماضي اعتقدوا في أفضليته على الحاضر.

واستمر الوضع حتى في أواخر القرن السابع عشر فيما سمي بالنزاع بين القدماء والمحدثين.

وأما في عصر الأنوار: فأصبح التقدم يتلخص فيما سمي بالخلاص الطبيعي، أو الخلاص الدنيوي، أو الخلاص الأرضي؛ بمعنى أن السعادة والتقدم في هذه الحياة،

(١) نسبة إلى إيزاك نيوتن.

(٢) جون - د. راندال: (م، س)، ج ٢ ص ٥٥٠.

(٣) بول هازار: (م، س)، ص ٢.

(٤) بيتر كونيومان (وآخ): (م، س)، ص ١٠٣ بتصرف يسير.

وعلى هذه الأرض، وليست في حياة أخرى، أو في مكان آخر، فعملية التقدم ما هي إلا مجرد تطبيق فعال يمارسه العقل بهدف السيطرة على البيئة الطبيعية والثقافية^(١). لقد نظر فلاسفة الأنوار إلى التاريخ: «بأنه ذو منحى لا يمكن أن يؤدي إلا إلى اختفاء المعتقدات الباطلة، وإلى انتصار المنطق، وإلى السلام الدائم»^(٢)، وهذه النظرة - كما سبق - معتمدة اعتماداً كلياً على مقولة أو فكرة التقدم، والتي أصبحت عقيدة التنوير «وأخذت تتغلغل في صلب الحضارة بواسطة العلم والتقنية»^(٣).

وبذلك تكون فكرة التقدم قد قضت نهائياً على الفكرة الكنسية القديمة التي تقول: بأن التاريخ الإنساني محكوم بالعناية الإلهية، وأن التاريخ البشري الحقيقي يبدأ من ميلاد المسيح، وينتهي بعودته مرة ثانية في يوم الدينونة^(٤) لمحاكمة العالم. والتي من خلال منظورها قسم التاريخ إلى عصور الازدهار؛ حيث التمسك بأصول الديانة، وإلى عصور الانحلال حيث التخلف عنها^(٥).

لقد انتهى هذا المنظور في عصور التنوير، وأصبح التاريخ محكوماً بالقوانين الطبيعية، «وطمح الناس إلى السعادة الفورية، أو المعجلة بعد أن كانت قبل ذلك مؤجلة حتى عودة المسيح مرة أخرى»^(٦).

وهذا التفاؤل السطحي، كان وراء دعوة فولتير «الحياة في لندن وباريس وروما، أفضل من الحياة في جنة عدن»^(٧)، فاعتبر فلاسفة الأنوار أن النعيم والسعادة والجنة في التقدم والتمدن، وفي قدرات العقل الإنساني المطلقة، وفي المنفعة،

(١) يراجع: د. صفاء جعفر: (م، س)، ص ١٥، ١٦ بتصرف.

(٢) جورج ليفه، (وآخ): (م، س)، ج ١ ص ٥٨٤.

(٣) موريس كروزيه (إشراف): تاريخ الحضارات العام: القرنان (١٦، ١٧)، (م، س)، ص ٢٨، كرين برينتون: (م، س)، ص ١٨٠ بتصرف.

(٤) هي محاسبة الأموات من جانب المسيح في القيامة العامة، والتي لا موت للجسد بعدها. انظر في ذلك: قاموس الكتاب المقدس: (م، س)، ص ٧٥٠.

(٥) يراجع فيما سبق: د/ صفاء جعفر: (م، س)، ص ١٥، ١٦. د. مراد وهبه: مدخل إلى التنوير (م، س)، ص ٢١، كرين برينتون: (م، س)، ص ١٧٧ وما بعدها بتصرف.

(٦) كرين برينتون: (م، س)، ص ١٧٧ بتصرف.

(٧) د/ صفاء جعفر: (م، س)، ص ١٩.

وتحقيق الذات، لقد قضت أفكار التنوير على النظرة الكنسية للعالم والإنسان، فلم يعد الإنسان أسير الخطيئة الأولى الموروثة حسب المفهوم الكنسي، بل صار حراً طليقاً يسعى وراء منافع الحسية يدور في فلك البحث عن المتع الحسية ولوازمها، مخالفة لكل الأعراف الكنسية التي كانت تشجع على التبتل، والرهينة، والحرمان من أجل الخلاص والفداء.

لقد كانت عقيدة فلاسفة التنوير من الممكن تفسير الدين، والتاريخ، والأخلاق، والمجتمع، والكون من خلال العقل، والعلم المادي أو الحسي دونما حاجة إلى الوحي، أو الرسائل الإلهية.

ومما سبق يتضح أن التنوير بهذه الصورة يقع في صلب، أو مركز الحداثة، أو هو تراث الحداثة ومرجعها، «فحركة التنوير هي التي شجعت على نشوء الرؤية التي تبنى عليها الحداثة»^(١).

(١) أندريه ناتاف: الفكر الحر (م، س)، ص ٨٧.

المطلب الثالث

عصر الثورتين: الصناعية والفرنسية

- يوجد شبه إجماع على أن الحداثة تعود في أصل نشأتها إلى حدثين هامين في أواخر القرن الثامن عشر، وبدايات القرن التاسع عشر، وهما:
- ١- الثورة الصناعية في بريطانيا.
 - ٢- الثورة الفرنسية.

لقد كان التحول الذي حدث في أعقاب هاتين الثورتين، يوصف بأنه من التحولات العميقة في بنية الثقافة الغربية، وسوف يكون الكلام عن الثورتين على النحو التالي:

أولاً: الثورة الصناعية:

لقد بدأت هذه الثورة في بريطانيا، ثم انتشرت إلى بقية أنحاء أوروبا وأمريكا على مدار النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولقد عمقت الثورة الصناعية، أسس التقدم التقني في البلاد الأوروبية، فزادت الصناعات والآلات، وسهلت وسائل النقل والمواصلات، ووطورت أدوات الاتصال، ولم تقتصر آثارها على تلك النواحي، بل ساعدت على ظهور الرأسمالية^(١) كنظام اقتصادي، يحتكر فيه الأفراد وسائل الإنتاج.

«ويتفق معظم المؤرخين على أن الثورة الصناعية، كانت نقطة تحول عظيمة في تاريخ العالم، فقد حولت العالم الغربي من مجتمع ريفي زراعي إلى مجتمع حضري صناعي»^(٢).

ويمكن القول أن حداثة الغرب قد بُنيت على هذه الثورة الصناعية، فمنذ

(١) الرأسمالية: تكوين اجتماعي واقتصادي يحل محل الإقطاع، ويستند إلى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمال، ومن ثم فالقانون الرئيسي للإنتاج الرأسمالي فوضى الإنتاج، والأزمات الدورية، والبطالة المزمنة، وفقر الجماهير، واشتعال الحروب.
يراجع مراد وهبة: المعجم الفلسفي (م، س) ص ٢٤٧.

(٢) د/ سعد بن عبد الرحمن البازعي (رئيس التحرير): الموسوعة العربية العالمية (وهي ترجمة لموسوعة الكتاب العالمي الأمريكية تحت رعاية سلطان بن عبد العزيز آل سعود)، بإدارة د/ أحمد مهدي محمد الشويخات، ط الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة العربية العالمية، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ج ٨ ص ٦٨.

اختراع الآلة البخارية^(١)، وإجراء تطبيقاتها الأولى في القرن الثامن عشر، تزايد النمو الصناعي، وتعتبر هذه الثورة من المعالم الأصلية في طريق التقدم المادي^(٢).

ولقد أثرت هذه الثورة في نمط المعيشة، والنظام الاجتماعي في المجتمع الغربي، فأبرزت الاتجاه الفردي، وعملت على زيادة المطالبة بالحرية والاستقلال الذاتي، وزادت حركة التنقل من الريف إلى المدن، وبدأت التوجهات التي تميل إلى تقييد دور الأسرة، وتحديد أوقات العمل، وأوقات الترفيه والمتعة.

وبالنسبة للنظام الاقتصادي: «فقد تحول من نظام يقوده التجار والصناع الصغار، إلى نظام يموله الأثرياء، وقيام الصناعات الثقيلة»^(٣).

وقد كانت لأفكار آدم سميث^(٤) آثارها القوية في ظهور هذه الثورة، فقد كتب قوانين الاقتصاد التي تحدد ثروة الأمم باعتبارها من قوانين الطبيعة الثابتة بطريقة آلية، وبين أن الثروة تتكون من مصدرين هما: العمل والادخار، وأنهما لا ينفوان إلا حيث يترك روح الصناعة حراً من كل قيد.

وأن: «قانون المنفعة كفيلاً بتنظيم الشؤون الاجتماعية»^(٥).

«فهو يفترض أن مصالح الفرد الخاصة من أجل تحسين وضعه، وهذا ما توجبه مبادئ محفزة كامنة في الطبيعة (غائبة) ستؤدي إلى توسع الرخاء الاجتماعي بشكل عام، خاصة إذا ما أتيحت لهذه القوى أن تتطلق دون معوقات من هنا، فهو يرفض الإجراءات الموجهة في الاقتصاد»^(٦).

وبذلك تبلور المبدأ الاقتصادي الحر «دعه يعمل دعه يمر» في جميع مجالات العمل والإنتاج.

(١) كان ذلك عام ١٧٧٠م، على يد جيمس وات (١٧٣٦ - ١٨١٩م). يراجع: وليام لانجر: موسوعة تاريخ العالم، ترجمة: محمد مصطفى زيادة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - نيويورك - ط١، ١٩٦٦م، ص ١٤٦٦.

(٢) جون باول: (م، س)، ص ٤٧١ بتصرف يسير.

(٣) ج. د. برنال (م، س)، ص ١٤٩، دينيه تاتون: (م، س)، ص ٥٦٦ بتصرف.

(٤) آدم سميث: (١٧٢٣ - ١٧٩٠).

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص ١٦٠.

(٦) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س)، ص ١٢٧.

ولقد كانت الثورة فف أفافها الأولى وبالأ على العمال والطبقات الفقرفة، فالأفور كانت منخففة، والمساكن مزدحمة، والأحوال الافرماة سفئة، ولم فكن غربفا أن ثار أولئك العمال على أسلوب اسفرام الآلات الافرفة فف المصانع؛ لافقافهم أن ذلك هو سبب بلائفهم، الأمر الذي أفر إلى ظهور الأفكار الاشتراكية^(١) التي جذبت إلفها الكفر من الطبقات الفقرفة»^(٢).

ومن خلال ما سبق فمكن القول بأن الثورة الصناعية هي التي أوجدت طبقتف البروروارفة والبرولفطارفا^(٣)، والتي قام على كالفهما نظام الففر.

ومن جهة أخرى سافمت الثورة الصناعية مسافمة لا ففكر فف قفام حركة الفوسع الاسفرمارف^(٤) فف القرن الفاسع عشر؛ فف «أفر الحاجة إلى مزفر من المواد الخام للمصانع، ومزفر من الأسواق لمنتجات تلك المصانع إلى ذلك الفوسع الاسفرمارف»^(٥).

ومن جهة أخرى شفعت الثورة الصناعية على الافهام ففكون القومفاف؛ فف رأف أنها ضرورة لهذا الفشاط الاقفرافي الصاعفر، وكما فقول جون سففوارف مل^(٦):

(١) الاشتراكية: نظام اففرافي فقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وفقوم على مففر الثروة من كل ففب طاقفه لكل ففب حاجفه. فراجع: مراف وهبة المعجم الفلسفف (م، س)، ص ٦٧.

(٢) د/ سعد عبفر الرحمن البازعف: الموسوعة (م، س)، ج ١٦، ص ٦١، ٦٢.

(٣) البرولفطارفا: اسفرم هذا المفهوم الففسوف الفرفسف سان سففمون فعبفر عن الففن لا فملكون نصففا من الثورة، ولا ففمفعون بأي ضماناف فف الففا، ثم اسفرمه كارل ماركس فمعنف طبقة العمال الأفراء الففن فشففلون فف الإنتاج الصناعي، ومصدر ففلهم هو ففب ما فملكون من قوة العمل، وهي طبقة فعافف من الفقر فففة الاسفرلال الرأسمالف لفهما.

فراجع: ففكن مفشفل: (م، س)، ص ٢٣٨. أنفونف ففرز: (م، س)، ص ٢٤٧.

(٤) الاسفرخاب بالفعنف الفقق، أو الاسفرمار كما كان فطلق علىه شففنا الأستاذ الففر محمد سففر أحمفر عامر -رحمه الله فعالف-، أو الاسفرلال أو الففف.

(٥) د/ سعد البازعف: الموسوعة (م، س)، ج ١٦، ص ٦٢. وللمزفر من الففاففل فراجع: جورج لففه (وأخ): فارفخ أورفا العام (م، س)، ج ٣، ص ١٢، وما بعفها.

(٦) جون سففوارف مفل: ففسوف وعالم اقفراف إنكلفزف، ولفر فف لفرن سنة ١٨٠٦م، وفوف سنة ١٨٧٣، فملك ثقافة فارففة واسعة، فرس القانون والمنطق، من أعماله: مذهب المنطق، وفف النففة، ومفافف الاقفراف السفاسف، وعبورفة النساء، وانفب فعضوا فف مجلس العموم البرفطافف عام ١٨٦٥م، فراجع: جورج طرافشف: معجم الفلاسفة (م، س)، ص ٦٣٨.

«إنه شرط ضروري للمؤسسات الحرة بصورة عامة أن تنطبق حدود الحكومات عامة على حدود القوميات»^(١).

ولقد أفادت الحركة الاستعمارية من نشوء القوميات، ويمكن القول بأنه قد «نتج عنها (أي القومية) التنافس الاستعماري المحموم»^(٢).

حقاً إن الثورة الصناعية من خلال ملامحها العامة قد قطعت مع الماضي بصورة واضحة: «فالتأمل في عصر الآلة يقطع الصلة بصفة جذرية مع الماضي، فالزيادة الهائلة في السكان، والتحول من اقتصاد أوروبي إلى اقتصاد عالمي، وتوسع الاستيطان الأوروبي فيما وراء البحار، والثورة في النقل، وانتشار واتساع التعليم في صفوف الجماهير»^(٣)؛ كل هذا زاد من هذا الانفصال أو الانقطاع عن الماضي الأوروبي في شتى أشكاله وصوره.

ومن الممكن رصد الملامح العامة للمجتمع الصناعي من خلال العناصر الآتية:

١. المبدأ العقلاني وميلاد الفرد أساس نظام العمل، وتقسيم الوظائف.
٢. الفرد هو الوحدة الأساسية للنظام المجتمعي، وأن علاقات هذا الفرد يصنعها نظام العمل، والموقع الاجتماعي، وتأخذ قيمتها من هذه الدوائر أكثر مما تأخذها من دوائر الانتماء التقليدي (الدين، والمذهب، والأسرة، والحي، والمدينة) على أن علاقات الأفراد في المجتمع الحديث أقل متانة منها في المجتمعات التقليدية، فالفرد في المجتمع الحديث يجد نفسه وحيداً ضمن شبكة من العلاقات المؤسسية تحكمها قواعد التعاقد والمنفعة.
٣. قيام المؤسسات في المجتمع الصناعي على معنى التخصص في إنجاز وظائفها.
٤. مرجعية الحقوق والواجبات لم تعد من شأن المؤسسات الدينية، والقيم الأخلاقية، والسلطات الاجتماعية المحلية، وإنما أصبحت خاضعة لقواعد

(١) يراجع في ذلك: سيرة الحضارة (٤)، ص ١٩١: بهجة المعرفة (م، س) مجلد ٢، المجموعة الثانية.

(٢) ينظر: جون. ه. راندال: (م، س)، ج. ص ٣١٢.

(٣) جون باول: (م، س)، ص ٤٧١.

- عامة، وتوجيهات عقلية محكومة بمبادئ القانون، ومنطق المصلحة.
٥. المدينة هي الموطن الأساسي لحركة السكان، فزادت الهجرة إليها.
٦. تزايد الطلب من بضائع السوق تناسباً مع التزايد السكاني من جهة، ومع تزايد ارتباط الاستهلاك الفردي بنظام السوق من جهة أخرى.
٧. تطور شبكة الاتصالات والمواصلات بما يسر عملية التبادل الاقتصادي في الداخل، ومن نقل المواد الخام من الخارج، وتصدير المصنوعات إليه.
٨. انعكاس مبدأ الفردية في حياة الأسرة؛ حيث أصبح الأبناء ذكوراً وإناثاً ينزعون شيئاً فشيئاً، إلى الاستقلال المادي، وبذلك تراجعت وظيفة الأسرة إلى عملية الإنجاب والتربية، بل إن هذه الوظيفة نفسها (التربية) أخذت تنتزعها المدرسة، ودور الحضانة والنوادي^(١).

وبذلك تكون الثورة الصناعية من المكونات التاريخية لتيار الحدث في البيئة الغربية.

ثانياً: الثورة الفرنسية:

تعد الثورة الفرنسية القسم الثاني مع الثورة الصناعية باعتبارهما من المكونات الأساسية للحدث الغربية، والثورة الفرنسية هي «حدث تاريخي هام بدأ على شكل انقلاب سياسي في فرنسا، وأثر في العالم كله؛ لأنها ثورة من النوع الشامل الذي يحاول أن يغير كل المؤسسات، والقيم الهامة في المجتمع»^(٢).

ومن الأمور الهامة التي غرستها الثورة الفرنسية: أنها قربت للناس الوعي بالتغيير فـ «لقد جعلت الناس يعون التغيير بدقة، وأثارت الاهتمام بالقوانين التي تحكمه»^(٣)؛ لأنها قد أحدثت من التغيير الكبير في الشؤون والعادات^(٤)، وفي هذا

(١) يراجع في هذه العناصر: عز الدين عبد المولى: في الرؤية الغربية لتاريخ الحدث. بيروت (إسلامية

المعرفة) السنة (١)، العدد (٤) ذو القعدة ١٤١٦هـ، أبريل ١٩٩٦م، ص ١٠٨ - ١١٠ بتصرف.

(٢) وليام لانجر: موسوعة تاريخ العالم، (م، س)، ج ٥ ص ١٥٣٥، د. عبد الوهاب الكيالي (تحرير): موسوعة السياسة: (م، س)، ج ١ ص ٨٧٣ - ٩١٣.

(٣) إيرازيا برلين: نسيج الإنسان الفاسد. ترجمة سمية فلوعبود. بيروت: دار الساقي، ط ١، ١٩٩٣م، ص ١٠٥.

(٤) شارل سنيوبوس: تاريخ التمدن الحديث. ترجمة الكاتب المحبوب، القاهرة: مطبعة الهلال، ط ١، ١٩٠٩م، ص ١.

السياق «كانت الثورة الفرنسية ابنة الأنوار، وانفجاراً للفكر الحر»^(١)، باعتبار أن الفكر الحر يكمن في الأساس في فكرة التمرد على الله على التقاليد، والعادات النظم الاجتماعية القديمة، السلطات القديمة، وليس بالأمر الغريب أن تقوم الثورة في فرنسا بالذات، فقد كانت مركزاً الأنوار، ومعقلاً للفكر الحر منذ بداية القرن الثامن عشر.

فالثورة الفرنسية: «قامت بحجة تحرير الطبقة البرجوازية، وإعلان أن سعادة البشر لا تتوقف على الوحي، وإنما تتوقف على التحول الاجتماعي»^(٢).

ولهذا أعلنت معارضتها لسلطان الكنيسة، وللنظام الإقطاعي القديم، وأعلنت أيضاً شعارها الثلاثي المشهور: «الحرية - الإخاء - المساواة»، وتقصد بالحرية: الخروج من السلطان الكنسي والإقطاعي، وكذلك تأمين الفرد إزاء تصرفات الدولة. وبالمساواة: المساواة في الحقوق المدنية أمام القانون، وإلغاء الامتيازات الخاصة. وبالإخاء: الإخاء بين الأفراد والطبقات^(٣)، وكأن الثورة أرادت أن تعلن عن نفسها بأنها القوة المتناغمة عن مبادئ التنوير والمدافعة عنها، والتي تسعى جاهدة إلى تحويلها من مرحلة النظرية إلى ميدان التطبيق.

لقد «أعلنت - الثورة - عصر العقل، والحقوق الفردية، وثارَت بسيادة الأمة، وأدانت الاضطهاد الإقطاعي المزمِن، ونادت بالتسامح ومجدت المساواة»^(٤).

وصارت مبادئ الثورة كأنها دين جديد يؤمر الناس باعتقاده:

«لقد كان قادة الثورة يعتقدون أنهم يستطيعون أن يجدوا شباب فرنسا، ويضربون الأمثال للدنيا في ضمان السعادة البشرية بتطبيق بعض المبادئ والنظريات، فكانوا

(١) أتدريه ناتاف: (م، س)، ص ١١٣.

(٢) ج. د. برنال: (م، س)، ج ٢، ص ١٣٦، ج. بيودي: حرية الفكر (م، س)، ص ١٢٣، بتصرف.

(٣) ينظر قريباً من الكلام المذكور: د/ عبد العظيم رمضان: تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٢١٧.

(٤) جورج ليقه، رولان موسنيه: (م، س)، ج ٢، ص ٦٦.

د/ سعد البازعي: الموسوعة (م، س)، ج ٨، ص ٧٩، بتصرف. وللمزيد حول مبادئ الثورة الفرنسية يراجع بصفة خاصة، برنار: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، باريس / بيروت: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٨٢، ص ١٦٨ وما بعدها.

يعملون باسم العقل، ولكن مبادئهم كانت صنوفاً من الإيمان، وكانوا يتقبلونها بمثل الانسياق، وإهمال المنطق الذي يتقبلون به عقائد المذاهب السماوية... فكانت مبادئ الحرية، والإخاء، والمساواة لا تخرج عن كونها عقيدة كعقيدة الرسل، عقيدة تسلطت على أذهان الناس، كما يتسلط وحي من السماء»^(١).

بمعنى أوضح: الثورة «نشأت من مبادئ عامة، واتخذت في سيرها نهج حركة دينية»^(٢). لقد قامت بعملية تعميق، وتعزيز للنزعة الإنسانية، وبالأخص في المجال السياسي، فقد حاولت «أن تثبت قدرة الإنسان، على بناء نظام سياسي جديد، على أساس من المبادئ العقلية والمشروعة بشكل عام... فمثلاً استمدت مبادئ حقوق الإنسان (١٧٨٩، ١٩٩٣ م) من التراث الفلسفي، وأكدت على أنه لا يمكن تبرير ما لا يضمن الحقوق الطبيعية، والحرية، والمساواة، والملكية، وسائر الحقوق المدنية»^(٣).

ومع قيام الثورة الفرنسية «بدأت تأسيس الدولة البورجوازية الحديثة (الديمقراطية، وحقوق الإنسان، التقسيم الاجتماعي للعمل)، وبذلك أصبحت الحدثاء ممارسة اجتماعية، ونمط عيش، وواقعاً موضوعياً قائماً بذاته يتميز بالتغيير، والتجديد، والإبداع»^(٤)، وفي الحقيقة أن الثورة الفرنسية انقلبت على نفسها، وتناقضت مع مبادئها التي أعلنتها، فلم تعد داعية حرية، ومساواة، وإخاء، وإنما أصبحت قوة غاشمة، وإرهاب فكري وعسكري، وتحولت إلى سلطة جديدة، وبمعنى أدق: «ديكتاتورية»^(٥) عسكرية أرهبت وأغرقت فرنسا بأفكارها الهدامة»^(٦).

(١) ج. بيودي: (م، س)، ص ٨٢، مع لفت النظر أنه حيثما يتكلم عن الوحي أو العقيدة في تشبيه لمبادئ الثورة الفرنسية، فإنما يتكلم، وفي ذاكرته العقيدة النصرانية.

(٢) شارل سينويوس: (م، س) ص ٩٤.

(٣) جورج ليفه (وآخ): (م، س)، ج ٣ ص ٦٤ بتصرف.

(٤) د/ الزواوي بغفورة: الحاضر بديل للحدثاء وما بعد الحدثاء ضمن كتاب قضايا فكرية، العدد ٢٩، ١٩٩٩ م، ص ٢٣٧.

(٥) ديكتاتورية: في الأصل مصطلح لاتيني ظهر في روما، حيث كان من يتولاها يحكم النظام الدستوري الذي كان قائماً، فيدعى الديكتاتور لمدة ستة أشهر، وبناءً على طلب الشعب، وتتحصر السلطات جميعها بشخصه، وذلك في الأوقات الحرجة التي كثيراً ما تعرضت لها روما في تاريخها، فالديكتاتورية كانت وظيفة دستورية، يمارسها من يختاره الشعب لها ممارسة مؤقتة: لحماية الدولة باسم السلامة العامة، وهي حالياً تشير إلى حالة سياسية معينة تصبح فيها جميع السلطات بيد شخص واحد يمارسها حسب مشيئته. انظر: عبد الوهاب، الكيالي: (م، س)، ج ٢ ص ٦٨٤.

(٦) جون باول: (م، س)، ص ٤٨٢ بتصرف يسير.

لقد كانت نتاجها الدموي مروءاً لجموع الشعب بعد أن علقوا عليها الآمال في إحداث التغيير نحو مستقبل أفضل، وتعجب أشد العجب حينما تعرف أن الثورة «وهي التي كانت قد قاتلت باسم الحرية تستخدم العنف المنهجي في قمع معارضيها»^(١).

فتطور الثورة الفرنسية ساهم في ترسيخ الانطباع الذي يتبلور في عجز العقل عن بناء عالم مثالي دون المخاطرة بإسالة الدماء^(٢).

حتى أصبح شعار الثورة الفرنسية خاوياً من معناه، ف«كان من الممكن أن تدل تلك المبادئ على أي شيء ما عدا المساواة، والإخاء، والحرية.

... فكان الإرهاب ينتج على الناس إناخة لا تعرفه الرحمة، ولا يعرفها... وكان كل من يناقش مبادئ الثورة يعتبر زنديقاً، ويستحق مصير الزنادقة...»^(٣). وبذلك أسيء استغلال العقل، وتم اضطهاد الناس باسمه، كما سبق اضطهادهم باسم الدين.

وعلى العموم لقد كانت آثار الثورة الفرنسية بعيدة المدى في كل أنحاء القارة الأوروبية، وفي عملية الانتشار لهذه الأفكار وتطورها لا ينسى دور المحافل الماسونية^(٤)، وهذا القدر من المتفق عليه عند المؤرخين لهذه المرحلة من الفكر الأوروبي، وإن كان البعض يرى أن للحركة الماسونية الدور الأكبر في نشوء الثورة الفرنسية أصلاً، وعلى أية حال فإن أثر الماسونية في الفكر التنويري واضح قد صرح به غير واحد من مؤرخي الفكر الغربي^(٥)، فقد «رمزت الماسونية إلى الحركة التي تدفع المجتمع نحو

(١) كارين أرمسترونج: مسعى البشرية ... (م، س)، ص ٣٤٩ بتصرف يسير.

(٢) جورج ليفه (و آخ): (م، س)، ج ٣، ص ١٢١، ١٢٢ بتصرف.

(٣) ج. بيودي: (م، س)، ص ٨٢ بتصرف.

(٤) الماسونية: لغة معناها البناءون الأحرار، وهي في الاصطلاح منظمة يهودية سرية غامضة محكمة التنظيم تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد، والإباحية، والفساد، جل أعضائها من الشخصيات المرموقة في العالم يؤثقم عهد بحفظ الأسرار، ويقومون بما يسمى بالمحافل للمجتمع، والتخطيط والتكليف بالمهام. ينظر الموسوعة الميسرة (م، س)، ص ٤٤٩.

(٥) يراجع في أثر الماسونية في نشر مبادئ الثورة الفرنسية: محمد عبد الله عنان: تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة. الفكرة: مؤسسة مختار للنشر، ط ١٩٩١ م، وأيضاً: ل. دونوروا، ألبير بايه: من الفكر الحر إلى العلمنة. بيروت: دار الطليعة، أندريه ناتاف: (م، س)، ص ١٣٧، ١٣٨، ترجمة د. عاطف علي، ط ١٩٨٦ م، ص ٢٧.

الحدثاء، وبلورت تلك الحركة، وساعدت على تسجيلها في العادات، وتحت بهارج معاداة تدخل الإكليروس في الشؤون العامة، وبهارج الفكر الحر المتطرف كانت تتجلى الرغبة في عيش مشترك سوف تقدم له تطورات العلم واقعاً ملموساً^(١).

حقاً: «إن ما أحدثته الثورة الفرنسية من تغيرات في بنية المجتمع قد أصابت كل جوانب حياته، غير أن الإضافة الأساسية تمثلت في تحديث الوضع السياسي، وإقامة نموذج للدولة القومية قائم على قواعد العقل، وسلطة الشعب، وسيادة القانون»^(٢)، وبذلك تمت زحزحة الكنيسة عن مكانتها القديمة، ولكن على المستوى الرسمي والمجتمعي اكتمل البناء في القرن التاسع عشر؛ نظراً للتطور العلمي الذي شكل عقيدة جديدة حلت محل معتقدات الكنيسة، «فقد حاربت الثورة الفرنسية الكنيسة بضراوة في بعض الأحيان، لكنها لم تشجع يوماً على مبدأ الفصل بين الروحي والدنيوي، وقد توجب انتظار نهاية القرن التاسع عشر؛ كي يصبح هذا الفصل راهناً على الصعيد السوسولوجي البحث، كان السبب في ذلك أن الحدثاء كانت مبنية في أواخر القرن التاسع عشر على العلم»^(٣).

وعن أثر الماسونية في فكر الأنوار يراجع: ليود سينسر (و آخ): عصر التنوير (م، س)، ص ١٢٩. وفي أثر الماسونية في أشكال الثورة الفرنسية ذاتها يراجع: الجنرال جواد رفعت آلتخان: أسرار الماسونية، ترجمة: نور الدين رضا الواعظ، سليمان محمد أمين القابلي، القاهرة - مجلة الأزهر - هدية شهر ذي القعدة ١٤٠٥هـ، ص ٢٠، ٢٤، وأيضاً: د/ إبراهيم فؤاد عباس: الماسونية تحت المجهر (م، س)، ص ٤٩. والمحافل جمع محفل، والمحفل الماسوني هو وحدة التنظيم، ويرأسه أستاذ، وتدرج فيه مراتب الأعضاء، وتنقسم المحافل الماسونية في الولاء بين «المحفل الأعظم البريطاني»، و«الشرق الفرنسي». انظر: د/ إبراهيم فؤاد عباس: الماسونية تحت المجهر، هدية مجلد التوحيد رقم (١٦). - إصدار جماعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة: دار الحرمين للطباعة، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص ١١.

(١) أندريه ناتاف: الفكر الحر (م، س)، ص ١٣٦، ١٣٧.

(٢) عز الدين عبد المولى: (م، س)، ص ١١٤.

(٣) أندريه ناتاف: الفكر الحر (م، س)، ص ١٣٨.

المبحث الثاني

منطلقات الحداثة

من الأمور اللازمة - على حسب المنهج العلمي -، فحص بناء الحداثة الفكري من خلال التعرف على جذورها وأسسها، ثم الأفكار والمعتقدات المنبثقة عن هذه الأسس والجذور، ومعلوم أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

وبالنظر في منظومة تيار الحداثة يلاحظ: أنه قد أسس على بعض التصورات أو المبادئ المتعلقة بالرؤية العامة للوجود، وأصل المعرفة، ونظام القيم، وأن هذه الرؤية سيطرت على جميع مقولاتها، ومن الممكن إيجاز عناصر هذه الأسس، فيما يلي:

١- مبدأ الذاتية:

من المسلم به لدى منظري الحداثة، ونقادها على السواء أن مبدأ الذاتية هو قاعدة الحداثة الأولى.

وهذا عائد إلى تغلغل هذه الاتجاه في كيان الحداثة حتى النخاع كرد فعل للممارسات الكنسية الخاطئة.

«والاتجاه الذاتي هو الذي يجعل الإنسان مستقلاً عن الإله، ويحول اتجاه اهتمامه ناحية الذات الإنسانية»^(١)، فحقاً إن: «الشيء المحوري في البرنامج الثقافي للحداثة إنما كان التأكيد على الاستقلال الذاتي للإنسان، أي: تحرره من عوائق السلطة التقليدية السياسية والثقافية، وهذه الاستقلالية الذاتية تتطوي على:

أولاً: التأمل الذاتي والاستكشاف.

ثانياً: البناء الإيجابي، والسيطرة على الطبيعة بما فيها الطبيعة الإنسانية»^(٢).

(١) بوخنيسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د/ محمد عبد الكريم الوافي.

ليبيا: منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، (د.ت)، ص ٢٨.

وراجع: بولاند بيروني (إشراف): الموسوعة العالمية الشاملة (م، س)، ص ٨٠.

(٢) سن.ن. إيزنشتات: حداثات متعددة، ترجمة عاطف أحمد (الكويت: مجلة الثقافة العالمية عدد ١٠٤ يناير ٢٠٠١، ص ١٠).

وهذا المبدأ جعل نظرة الحداثة للإنسان نظرة تتسم بالاستعلاء والاستقلال والتضخم فهي تنظر إليه «بوصفه قيمة بحد ذاتها، أو القيمة الأساسية التي ترتد إليها القيم الأخرى»^(١).

ولقد اعتبرت الذاتية - في هذا السياق الحداثي - مرحلة انتقالية في أساس التصور بالنسبة للكون عند الإنسان من الارتباط بالخالق إلى التحرر من هذه النظرة الدينية، وعلى هذا فهي: «مرحلة الانتقال من العالم المغلق إلى الكون اللامحدود، أو عملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم المخلوق المرتبط بالميثاق الإلهي، والمغذي بالأمل في النجاة الأبدية إلى مرحلة الذات السيدة والمستقلة عن كل قوة خارجية، والحرية في اختيارها، وتقرير مصيرها»^(٢). والشيء اللافت للنظر أنها متمركزة على الحرية بمعناها الفوضوي، أي: التي لا ضابط لها، وهذا واضح؛ لأنه يكون والحالتئذ مقطوع الصلة بالسماء.

يقول آلان تورين: «الحداثة: هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله»^(٣).

ولقد أكد هيجل^(٤) على هذا المبدأ، أو على محوريته في منظومة الحداثة ف «تتصف الحداثة، كما يراها هيجل بشكل عام: بـ «الذاتية» إن حرية الذات هي بشكل عام مبدأ العالم الحديث... وحين يصف هيجل صورة الأزمنة الحديثة (أو العالم الحديث)، فإنه يشرح «الذاتية: بالحرية» و«بالتفكير»...

وتتضمن لفظة الذاتية قبل كل شيء أربع دلالات:

أ- الفردية: وهي في العالم الحديث التفرد الخاص بشكل لا متناهي الذي يحق له المطالبة بما يتطلع إليه.

- (١) محمد جمال باروت: في منطق ما بعد الحداثة، رام الله: مجلة الكرمل عدد ٥٢ صيف ١٩٩٧ ص ١٤١ - ١٦٦ بتصرف يسير.
- (٢) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة د/ هاشم صالح، لندن - بيروت: دار الساقي، ط ١، ١٩٩٣ م، ص ٩٤.
- (٣) آلان تورين: نقد الحداثة (م، س)، ص ١٩.
- (٤) هيجل: (١٧٧٠ - ١٨٣١)، درس اللاهوت، والفلسفة، والعلوم الطبيعية، والرياضيات، واليونانية، واللاتينية، والتاريخ، والفنون، والاجتماع عين أستاذ بجامعة إينيا (١٨٠١ م)، ثم في جامعة هيدلبرج (١٨١٦ م)، ثم في جامعة برلين (١٨١٨ م) بلغ ذروة الشهرة والمجد في أوروبا، والتف حوله التلاميذ النابهون، ومات بالكوليرا. يراجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س) ص ٢٧٤.

ب- حق النقد: «أن مبدأ العصر الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا بما يبدو له أمراً مبرراً.

ج- استقلال العمل: من خصائص الأزمنة الحديثة إرادتها لضمان ما تقوم به. إن الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية، كما يؤكد هبرماس هي الإصلاح الديني والأنوار، والثورة الفرنسية^(١)، وكذلك الثورات العلمية كانت الساعد المؤيد للإيمان بالذاتية^(٢). وعلى هذا فمبدأ الذاتية «يمثل القوة الهائلة لإنتاج ثقافة الحرية الذاتية، والتفكير، وتقويض الدين»^(٣)، وليس من المبالغة في شيء إذا قيل: إن مبدأ الذاتية يعد مرآة الحداثة، فمن خلاله أضحى الإنسان يدرك نفسه كذات مستقلة ذات لا تكتفي بأن تعلن ما يميزها عن الطبيعة، بل تروض هذا العالم وتغزوه؛ لكي تجعله بمختلف كائناته ومستويات إدراكه؛ مُقاساً بالمعيار الإنساني، فالحداثة كما عبر هيدغر^(٤): «هي عصر انبثاق تصورات الإنسان عن العالم»^(٥)، أو بعبارة أخرى: «هي أولوية الذات، انتصار الذات، وأروية ذاتية للعالم»^(٦).

وعلى هذا فمبدأ الذاتية «يعني: أولوية الذات الإنسانية، وبالتالي الرؤية الذاتية

(١) هبرماس: القول الفلسفي للحداثة (م، س)، ص ٢٠، ٢١. بتصرف.

(٢) يراجع في الثورات العلمية في الغرب: توماس كون: بنية الثورات العلمية، تر: شوقي جلال، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد (١٦٨) جمادى الآخر ١٤١٣هـ، ديسمبر ١٩٩٢م.

(٣) (ن، م): ص ٣٥.

(٤) مارتن هيدجر: (١٨٨٩: ١٩٧٦) فيلسوف ألماني، ومن أبرز الوجوه البارزة في الفلسفة الوجودية، والفكر الغربي المعاصر بشكل عام، بدأ راهباً يسوعياً، ثم اشتغل بالفلسفة، فدرسها في جامعة مار بورج، ثم في جامعة فرايبورج، فعين فيها أستاذاً للكرسي الفلسفة خلفاً لأستاذه هسرل، تولي عمادة الجامعة الأخيرة في ١٩٣٣م ثم استقال من منصبه في العام التالي؛ نظراً لاختلاف توجهاته السياسية ربح بالنازية لما تولت السلطة، وبعد انحسارها اعتزل الحياة العامة. كتبه الوجود والزمان (١٩٢٧م) مدخل إلى الميتافيزيقا (١٩٥٣م) (١٩٦١م)، راجع جورج طراييشي: معجم الفلسفة (م، س)، ص ٦٩٤. وسامي خشبة: مفكرون من عصرنا، (م، س)، ص ٩٠٠.

(٥) رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٣٦.

(٦) محمد الشيخ ويسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاه من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، طبعة أولى ١٩٩٦م) ص ١٢، ١٣.

للعالم؛ حيث الإنسان نفسه كذات مستقلة، وأن العالم موضوع يجب أن يخضع للقياس والتجربة للكشف عن قوانينه التي بمقتضاها يمكن ضبطه، والتحكم فيه»^(١)، ويعني ذلك أيضاً: ابتعاد الإنسان عن الإيمان بالإله، وما يفرضه هذا الإيمان من مبادئ، وحقائق، وقيم، وأخلاق، فيحل بذلك الإنسان محل الإله، فله السلطة المطلقة، والسيادة الكاملة، والمشروعية التامة؛ حيث يشرع لنفسه، ويفسر الكون حسب ذاتيته، وينظم مجتمعه، ويحدد أخلاقه وقيمه، ويتحكم في مبادئه وأنظمته.

وفي الواقع أن مبدأ الذاتية ليس جديداً على الفكر الغربي، بل هو عودة إلى مقولة السوفسطائي بروتاغوراس^(٢) أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»^(٣)، فما زالت الظلال اليونانية القديمة تخيم على مشهد الفكر الغربي، ومن أراد فهم منتجات الثقافة الغربية، فليدخل من خلال بوابة الفلسفة اليونانية.

٢- مبدأ العقلانية :

التنوير مركز الحداثة، وخلاصة التنوير: هي المقولة المشهورة: لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، إن الحداثة والعقلنة في ارتباط وثيق الصلة بحيث يمكن القول: بأنه حيثما ألغى أحدهما ألغى الآخر.

«إن الاهتمام المنصب على مركزية العقل يعد سمة طاغية من سمات الحداثة»^(٤)، أو كما يزعم ماكس فيبر «كلما ازدادت عمليات العقلانية يتحول المجتمع للحداثة»^(٥).

(١) يراجع: سيد محمد علي فارس: (م، س)، ص ١١.

(٢) بروتاغوراس: سوفسطائي يوناني (نحو ٤٨٥ - ٤١١ ق. م) كان صاحب مذهب حسي ونسبي، وعارض فكرة الحقيقة المطلقة بتعدد الآراء، ووجهات النظر، صاحب المقولة المشهورة «الإنسان مقياس الأشياء طراً»، وهو القول الذي نقده أفلاطون في محاورة ثيياتوس، وكان متشائماً، ولكنه لم يذهب في تشاؤمه إلى حد عدمية غورغياس. انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص ١٧٠.

(٣) يوسف كرم وآخرون: المعجم الفلسفي (م، س)، ص ١٦٣. وأندريه ناتاف: الفكر الحر (م، س)، ص ٢٩.
(٤) Tom Rock More: «la modernité et la raison» Habermas et hegel. In Archives de philosophie 52, 1989. p. 177 - 190

انظر: د. محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الحداثة ضمن سلسلة دفاتر فلسفية رقم ٦، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط ٢، ٢٠٠٤م، ص ٥٤.

(٥) (م، ن): ٥٤.

وتوصف العقلانية بأنها،

١. رؤية للعالم تؤكد على الاتفاق الكلي بين ما هو عقلي (التناسق)، وواقع الكون، فهي إذاً تقصي من الواقع كل ما ليس عقلياً، وكل ما ليس ذا طابع عقلي.

٢. أخلاقية تؤكد بأن الأفعال الإنسانية، والمجتمعات الإنسانية يمكن أن تكون عقلانية، ويجب أن تكون كذلك في مبدأها، وسلوكها، وغاياتها^(١).

فوظيفته العقل قد تغيرت تماماً في عالم الحداثة، فأصبح العقل مجرد «أداة أو آلية للتحكم في الطبيعة والسيطرة عليها»^(٢).

ولا يخفي أن هذه العقلنة التي تؤكد الذاتية، وتهمش أو تحطم سائر المعتقدات الثابتة، والعادات والتقاليد الراسخة التي توصف بالتقليدية تصبح شرطاً للحداثة، وتلقى بظلالها الأدائية على كل المستويات، فهي تعقلن الإنسان، والكون، والتاريخ، والتراث، والمجتمع، والحكم، وسائر مناحي الحياة.

يذكر آلان تورين أن: «الحداثة تُصوّر المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة؛ لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به، وبوصفه أيضاً المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية، والجماعية من أجل تحقيق التحرر من كل تحديد للغايات النهائية»^(٣)، ويقول رول ماير: «كما تطلب تطور أشكال التنظيم الاجتماعي العقلانية التحرر من اللاعقلانية الأسطورية، والدين، والخرافة، ومن الاستخدام الاعتباري للسلطة»^(٤).

والعقلانية الحداثية تريد الهيمنة، ومنع طواف العقل حول البحث عن أجوبة

(١) أدكار موران في: محمد سيلا، عبد السلام بن عبد العالي: العقل والعقلانية سلسلة دقاتر فلسفية ٦،

الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١ ٢٠٠٣م، ص٧.

(٢) جورج لارين: الأيديولوجيا والهوية الثقافية الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة د/ فريال حسن

خليفة القاهرة: مبدولي ط١، ٢٠٠٢م، ص٥٣.

(٣) آلان تورين: نقد الحداثة (م، س)، ص

ويراجع: جودت زيادة: (م، س)، ص٣٥.

(٤) رول ماير: البحث عن الحداثة... (م، س)، ص٢٢. وديفيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة (م، س)، ص٣٠.

الأسئلة الكبرى المتعلقة بالوجود، والمرتكزة في فطرة كل إنسان، بالإضافة إلى أنها أمدت الحداثة - برؤية مستقبلية أو خيالية واعدة، أو متفائلة بمزيد من المنجزات، والتحكم، والسيطرة، وتحقيق كامل لآمال الإنسانية في غد أفضل، أو ما يسمى بالتفاؤل الحداثي المزعوم، أو كما يحلم صاموئيل هنتجتون بقوله: «إن الحداثة تعزز على المدى البعيد سعادة الإنسان حضارياً ومعنوياً ومادياً»^(١).

- وفي شمولية المبدأ العقلاني يلاحظ أن مفكري الغرب قد وضعوا في مجال عقلنة الكون ما يلي:

أ- معقولة العالم، أي: أن العالم لا تتحكم فيه القوة الغيبية، بل تحكمه الضرورة والحتمية، ويقع تحت سلطان العقل.

ب- عقلنة العالم، أي: خضوع كل مجالات الحياة الإنسانية للعقلنة على مستوى الفرد والجماعة، وأن عقلنة العالم هي الطريق الوحيد الذي يجعل الإنسان يتجاوز كل العقبات والمشاكل.

ج- التقدم، أي: أن هناك صيرورة التقدم، فالزمن والحركة يدفعان الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة، والارتقاء من الأفضل إلى ما هو أفضل منه.

د- وحدة الماهية البشرية، وبالتالي فإن الأدوات المعرفية للتعرف عليها هي واحدة^(٢). والخلاصة: أن مبدأ العقلانية كان بوابة للتحرر الحداثي من الأمور التي أصبحت عندهم من قبيل الأساطير واللاعقلانية، مثل: الدين والأسرة، وسائر الأمور التقليدية كما يسمونها.

العقلانية بهذا المفهوم تعد من المسلمات المحورية داخل المنظومة الحداثية تدفع دوماً في اتجاه الإلحاد، ورفض الإيمان، ولا عجب في ذلك؛ لأن الهوى إذا غلب العقل أضع مقاييس العقول.

(١) صاموئيل هنتجتون: التغيير إلى التغيير: الحداثة والتنمية والسياسية، في: ج. تيمونز روبرتس، أيمي هايت: من الحداثة إلى العولة، ص ٢٢٦ (م، س).

(٢) د. صالح السنوسي: العرب من الحداثة إلى العولة، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٧٤.

٣- العلمانية :

لقد بات من الجلي أن الدين كان يشكل الصورة البارزة، أو الحاكمة في العصور الوسطى الأوروبية، أما في أزمنة الحداثة، فقد «كان أحد العناصر المهمة في تكوينها هو الفصل بحكم الأمر الواقع بين السلطة الدنيوية، والسلطة الدينية»^(١).

فصارت العلمانية من الحتميات التي انطوت عليها ظاهرة الحداثة؛ حيث إنها «تحل فكرة العلم محل فكرة الله في قلب المجتمع، وتقتصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد»^(٢).

إن الحداثة ككل هي نزعة علمانية بشكل أساسي^(٣)، فبعد أن كان الغرب يستند إلى الدين في حكمه ومجتمعه تغيرت الوجهة، فالدين في الغرب الحديث ضعفت أهميته بعد أن آلت هذه الوظيفة للعلم، وأضحى له الغلبة أكثر فأكثر، وأبدلت الحجج والأسانيد الدينية بحجج سياسية وأيديولوجية وعلمية^(٤).

وهذا ما بينه ماكس فيبر حيث يرى: «أن العتبة الفارقة للحداثة تكمن في عملية تفكيك معينة لما وصفه بالفرضية الأخلاقية الأولية التي ترى أن العالم خاضع للعناية الإلهية، وبالتالي فالكون موجه أخلاقياً، ومحمل بالمعنى على نحو ما... أو بمعنى آخر أن العتبة الفارقة للحداثة أصبحت واضحة في اللحظة التي بدأت فيها الشرعية الإلهية المسلم بها تماماً لنظام اجتماعي مرتب سلفاً في الأفول»^(٥).

لقد أسست المنظومة الحداثية بنيانها وأشكالها المعرفية على الفصل التام بين المعرفة والمجتمع والدين؛ حيث يشكل الفصل القائم بين دائرة الحياة العامة،

(١) بيورن فيتروك: حادثة أم لا حادثة أم حداثات عدة؟ الأصول الأوروبية والحداثة كشرط عالمي، ترجمة محمد يونس، (الكويت: الثقافة العالمية نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب عدد ١٠٤ سبتمبر ٢٠٠٠، ص ٨١).

(٢) آلان تورين: نقد الحداثة (م، س)، ص ٢٩.

(٣) ج. تيمونز روبرتس، أمي هاييت: من الحداثة إلى العولمة، (م، س)، ج ١ ص ٢٢٦.

(٤) يراجع: أجنر فوج: الانتخاب الثقافي، ترجمة شوقي جلال، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ١٦٤.

(٥) س - ن - إيزنشتات: (م، س)، ص ٩٩.

ودائرة الحياة الخاصة حجر الزاوية في مفهوم الحداثة على المستوى القانوني والسياسي، وينحصر الدين في الدائرة الخاصة، وبذلك ينتصر القانون العلماني على القيم التقليدية في المجتمع الحديث^(١).

وكما يقول صموئيل هنتجتون: «الفصل والصدمات المتكررة بين الكنيسة والدولة التي تطبع الحضارة الغربية، لم تحدث في أي حضارة أخرى، هذا الفصل بين السلطتين (الروحية والدينية) أسهم إلى حد كبير في تطوير الحرية في الغرب»^(٢) - يقصد بالطبع: الحرية حسب المفهوم الغربي -، فلا يتصور في مجال الحداثة ارتباط الدولة، والمجتمع بالدين على الإطلاق، «وكما يقول برنارد لويس^(٣): إن خضوع كل من الدولة والعلم للسيطرة الدينية، أيًا كان هذا الدين هو أمر لا يتواءم مع الحضارة الغربية، وخصائصها المميزة في الحداثة»^(٤).

وتتسم العلمانية في المناخ الحديث بالشمول لكل مجالات الحياة، وهي عندهم تتلخص في:

«نزع التقديس والأسطورة»^(٥) عن سطح العالم والتاريخ، ثم تراجع الألوهة عن

- (١) دانيال هير فيوليجي: المستويات الثلاثة للحداثة، في: د. سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س)، ص ٢٧، ٢٨، بتصرف.
- (٢) صموئيل هنتجتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوه، القاهرة: سطور للنشر، ط ٢، ١٩٩٨م، ص ١١٦.
- (٣) ولد في لندن ١٩١٦/٥/٢١م، نال ليسانس مع مرتبة الشرف الأولى من جامعة لندن ١٩٣٦م، دبلوم الدراسات السامية جامعة باريس ١٩٣٧م، دكتوراه من جامعة لندن ١٩٣٩م، أستاذ الدراسات الخاصة بالشرق الأدنى بجامعة برنستون -نيوجرسي بالولايات المتحدة، عمل كأستاذ زائر في العديد من الجامعات في العالم منها جامعة كاليفورنيا (١٩٥٥ - ١٩٥٦م)، وكولومبيا (١٩٦٠م)، وأنديانا (١٩٦٢م)، ومعهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن (١٩٤٩ - ١٩٧٤م)، زميل الأكاديمية البريطانية، وعضو شرف في الجمعية التاريخية التركية (١٩٧٢م)، وفي وزارة الثقافة التركية. وحصل على الدكتوراه الفخرية من الجامعة العبرية (١٩٧٤م)، وعضو في العديد من الجمعيات التاريخية العلمية منها: الجمعية الأمريكية الشرقية، الجمعية الآسيوية الملكية، المعهد الملكي للشؤون الدولية بلندن، من أهم مؤلفاته: العرب في التاريخ، تركيا اليوم، الشرق الأوسط، وله العديد من المقالات في الصحف والدوريات العلمية، وهو من أخطر المستشرقين المتحاملين على الإسلام اليوم.
- (٤) برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط سجال، وتباين: ترجمة وتعليق: سمير مرقص، تقديم السيد يس، سلسلة كراسات ميريت: القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ط ١، ١٩٩٩م، ص ٣٢.
- (٥) هكذا في الأصل، وهي من كلمة «الأسطورة».

وجه الأرض، وهذا يعني: أن ما كان البشر يعتقدونه مقدسًا ودينًا طيلة العصور الوسطى، قد رُدَّ إلى حالة الطبيعة، وعُريَّ من هالات التقديس، وأصبح يبدو على حقيقته أي: مادياً صرفاً، تشكل هذه الظاهرة إحدى أكبر سمات الحداثة بمعنى أنها تتطابق معها أحياناً، فلا نكاد نفرق بين الحداثة والعلمنة كيف؟ ولماذا؟^(١).

وترجع العلمانية وهي جوهر الحداثة إلى أو تتبع من مبدأ الذاتية حيث: «تتميز حضارة الحداثة عن سائر الحضارات التي سبقتها في أنه إذا ما كانت المدونات الإلهية الموحاة أو المملأة، تحكم نماذج الحضارات (التقليدية، النصية) ومعاييرها، فإنه ليس للحداثة خطاب مؤسس سوى ديناميكيته^(٢) ذاتها، وإحالتها إلى نفسها، إنها بكلام آخر ذاتية المرجع»^(٣). ومما سبق يظهر مدى تغلغل المبدأ العلماني، بوصفه الشامل، في بناء الحداثة ومدى تلونها به.

٤- النزعة الفردية:

تعتبر النزعة الفردية أثراً من آثار الذاتية، وسمة من سمات الحداثة، وهي تدل على أولية: الفرد الفردانية بمقابل حلول الفرد في الجماعة»^(٤).

(١) هاشم صالح: مقال في الحداثة وهو عرض لكتاب مقاربات الحداثة لجان ماري دومينيك بارييس: نشر مكتبة البوليتكنيك ١٩٨٦م، في: مجلة الوحدة (المغرب) تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية بالرباط، فكرية ثقافية شهرية، عدد (٥١) السنة (٥) كانون الأول، ديسمبر ١٩٨٨م جمادى الأولى ١٤٠٩، ص ٢٩١.

(٢) دينامية: تعني القوة والطاقة والحركة، يقال: على المذاهب التي تطرح الحركة أو الصيرورة كمبدأ قديم، ترتبط فكرة الحراكية، الدينامية ارتباطاً وثيقاً بكل الأفكار التي تتعارض أيضاً مع الآلية الميكانيكية وخصوصاً مع فكرة الفاشية والنازية، يراجع: مراد وهبة (م، س)، ص ٢٣٢، ق. د. جون لويمر تاريخ الكنيسة، تر: عزرا مرجان، القاهرة: دار الثقافة، ط ١، ١٩٩٠م، ج ١ ص ٣٩٠.

(٣) محمد جمال باروت: الدولة والنهضة والحداثة مراجعات نقدية (سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع باللاذقية - طبعة أولى ٢٠٠٠)، ص ٧٥، ٧٦ بتصرف يسير.

وللمزيد انظر: مايكل هارت، أنطونيو نيغري: الإمبراطورية - إمبراطورية العولمة الجديدة ترجمة فاضل جتكر (الرياض: مكتبة العبيكان، طبعة ١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص ١٢١.

(٤) لوي ديمون: الهويات الجماعية والإيديولوجية الشمولية وتفاعلها في الواقع، ترجمة د/ محمد سبيلا (الكويت: الثقافة العالمية عدد ٢١٤ السنة السادسة، صفر ١٤٠٧هـ، نوفمبر ١٩٨٦م).

وانظر: مايك فيدرستون: محدثات العولمة (م، س) ص ٦٢، ودينكن ميشيل: معجم علم الاجتماع (م، س)، ص ١٧٢.

وكما أنها أثر لمبدأ الذاتية، فهي كذلك ملازمة لمبدأ العقلانية، وعلامة بارزة على التوجه الحدائفي «الثورات التي حدثت في القرن الثامن عشر والعشرين كلها ثورات يحفزها في النهاية الاعتقاد في العقلنة الاجتماعية الملازمة للفردانية، وللروح الشكلية الناتجة عنها»^(١).

وتوصف الفردية في هذا السياق بأنها ممتدة، أو مفتوحة؛ لتشمل جوانب عديدة، منذ انهيار السلطة الكنسية، إلى درجة أنها أنتجت مشكلة الفوضى في قلب الحدث الغريب، يقول برتراند رسل^(٢): «وأفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية حتى إلى بلوغ حد الفوضوية، فقد كان الانضباط العقلي والأخلاقي، والسياسي يرتبط في أذهان الناس في عصر النهضة بالفلسفة المدرسية، وبالحكومة الكنسية»^(٣)؛ لذلك تعد الفردانية السمة الرئيسة المميزة للغرب^(٤)، والتي يفتخرون بها من وجهة نظرهم.

وهذه النزعة لها آثارها وتجلياتها في جميع الأنظمة الحياتية، فهي وراء المطالبة دوماً بتغيير نظام الأسرة، والقضاء على أصولها، وضرورة تنوع أشكالها على حسب المزاج الشخصي أو الفردي، ففي «المجتمعات الحديثة أو الأخذة في التحديث، فإن ثمة تنبهاً للتنوع الكبير في الأدوار التي تتجاوز الأدوار العائلية والمحلية التي تنسجم بالثبات الضيق»^(٥).

لذلك: «انتشرت في المجتمعات الغربية في العقود القليلة الماضية ظاهرة (المعاشرة) التي يعيش فيها رجل وامرأة بالغان سوياً، ولمدة طويلة نسبياً تحت سقف واحد حياة زوجية بكل المقاييس دون الارتباط رسمياً برابطة الزواج، وقد

(١) لوي ديمون: المرجع السابق.

(٢) برتراند رسل: (١٩٧٢م/ ١٢٨٩هـ / ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م) رياض منطقي، وفيلسوف وعالم اجتماع إنكليزي، حصل على منحة دراسية من جامعة كامبريدج عام ١٨٩٠م لدراسة الرياضيات، ثم تحول إلى الفلسفة، انتخب عضواً في الأكاديمية البريطانية عام ١٩٤٩، من أهم كتبه: فلسفة لايبنتز، مبادئ الرياضيات، الدين والعلم، الزواج والأخلاق، تاريخ الفلسفة الغربية، انظر: معجم أعلام الفلسفة (م، س)، ج ١ ص ٤٨٢.

(٣) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة د/ محمد فتحي الشنيطي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧، ص ٨.

(٤) صاموئيل هنتجتون: صدام الحضارات (م، س)، ص ١١٨ بتصرف يسير.

(٥) س. ن. إيزنشتات (م، س)، ص ١٠٠ بتصرف يسير.

أسبغ الطابع القانوني على جوانب عديدة من هذه العلاقة التعايشية؛ مثل: حقوق التملك والإرث في عدد من المجتمعات الغربية.

كما بدأت تنتشر في عدد من المجتمعات الغربية ظاهرة التساهل والتسامح تجاه العلاقات الجنسية المثلية بين الشواذ من الرجال، والشواذ من النساء، وفي حين تتخذ الغالبية العظمى من المجتمعات الغربية موقف الرفض والإدانة من هذه الممارسات، فإن عددًا قليلًا جدًا من البلدان الغربية قد أسبغت على الممارسات المثلية الجنسية طابع القبول؛ بل أدخلتها في عداد العلاقات الزوجية الرسمية في كثير من النواحي^(١).

من هنا يمكن القول بأن منظومة الحداثة صنعت لها إنجيلًا خاصًا، سيطرت الرؤية الفردية على جميع نصوصه ووصاياه إن: «للإنجيل الجديد حقائقه الحاكمة: لا يوجد إله، لا توجد قيم مطلقة في الكون، وما فوق الطبيعة خرافة، وكل الحياة تبدأ من هنا وتنتهي هنا، وغرضها هو السعادة الإنسانية في هذا العالم، وهو العالم الوحيد الذي سنعرفه مطلقًا، ولكل رجل ولكل امرأة الحق في أن يعملوا الشيء نفسه، وبما أن السعادة هي غاية الحياة، وبما أننا مخلوقات عاقلة، فإننا نملك الحق في أن نقرر متى يرجح ألم الحياة على لذة الحياة، ومتى ننهي هذه الحياة، إما بأنفسنا أو بمساعدة الأسرة أو الأطباء، وفي الميدان الأخلاقي الوصية الأولى هي: «جميع أساليب الحياة متساوية»، والحب ومصاحبه الطبيعي من الجنس أمور صحية وجيدة.

وجميع العلاقات الجنسية الطوعية مسموحة، وجميعها متساوية من الناحية الأخلاقية، وهي ليست من اختصاص أحد، وإنما هي من اختصاص صاحبها، وبالتأكيد ليست هذه العلاقات من اختصاص الدولة لتمنعها.

وهذا المبدأ الذي يقول: جميع أساليب الحياة متساوية؛ يجب أن يكتب ويدخل في القانون، وأما أولئك الذين يرفضون احترام القوانين الجديدة، فينبغي أن يعاقبوا، وأن إبداء عدم الاحترام لأسلوب حياة بديل يصم المرء بأنه متعصب، والتمييز ضد

(١) يراجع: أنتوني غيدنز: علم الاجتماع (م، س)، ص ٢٦٥، ٢٦٦. بتصرف يسير.

الذين يتبنون أسلوب حياة بدلاً هو جريمة...»^(١).

فالفردية تشمل النظام الاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي «فمشروع الحدث ينطوي على تأكيد قوي على المشاركة المستقلة لأعضاء المجتمع في بناء النظام الاجتماعي والسياسي، وعلى قدرة جميع أفراد المجتمع على الوصول المستقل إلى هذه الأنظمة وإلى مراكزها»^(٢).

٥- العلمية أو مبدأ سيادة العلوم الطبيعية :

تكتفي الحدث بإيمانها بقواعد وقوانين العلم الطبيعي، مُخرجة الدين وعلوم الوحي من دائرة العلوم، ويعود هذا الإيمان بالأحرى إلى إخراجها للعالم الأخرى من الحساب، فهي تحلق في دائرة العالم الديني متسلحة بسلاح العلم الطبيعي؛ لكي يزودها بالسعادة، وأسباب التقدم.

«إن هذا الإيمان الجديد الذي حملته الحدث تضمن تحولاً جوهرياً عن القيم الأخروية إلى القيم الأرضية، عن ازدراء هذه الدنيا وما يسودها من باطل وشر إلى الانكباب على ما تحتويه من حقيقة وخير، وعن الرضا بتحمل أعبائها وآلامها؛ لنيل النجاة والسعادة في العالم الآتي إلى طلب التمتع بما توفره من أسباب النجاة والسعادة في هذا العالم»^(٣). وحقا إن التطرف في محاربة العلم المادي أو علوم الكون الذي مارسه الكنيسة جر إلى تطرف مقابل، وأول من اكتوى بناره هو الكنيسة ذاتها.

إن لمبدأ العلم الطبيعي المركزية التامة في المنظومة الحدثية، فقد «حل الفكر العلمي التقني المتحرر من علوم الطبيعة محل الأشكال التأملية من المعرفة»^(٤)، ويكفي أن أسترجم معك مقولة آلان تورين: «الحدث تحل فكرة العلم محل فكرة الله»^(٥).

(١) باتريك جيه. بوكانن: موت الغرب: أثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، ترجمة: محمد محمود التوبة، مراجعة: محمد بن حامد الأحمد. الرياض: مكتبة العبيكان ط١، ١٤٣٦هـ، ص١٠٩، ١٠٨.

(٢) (م، ن)، ص ١٠٠ يتصرف.

(٣) قسطنطين زريق: خصائص الحدث في: د. محمد سبيلا (وآخ): الحدث (دقائق فلسفية): (م، س)، ص ١١.

(٤) داريوش شيفان: أوهام الهوية، لندن/ بيروت: دار الساقى، ط١، ١٩٩٣م، ص ٨ - ١٠، ويراجع: محمد سبيلا (وآخ): الحدث (م، س)، ص ١٩.

(٥) آلان تورين: نقد الحدث (م، س)، ص ٢٩.

ومن الملاحظ أنه منذ أن أصبحت المعرفة قوة - كما رأى بيكون -، وصار العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس - كما قال ديكرت -؛ حدث هذا التحول الكبير في الغرب بحيث لا يكون من المبالغة إذا سُميت فترة الحداثة بعصر عبادة العلم وتقديسه، فالتحديد الشائع اليوم يتناول الحداثة بوصفها معرفة عملية مُحَقَّقة، تساعد على تنظيم الإنتاج عقلاً، وذلك في سبيل إنتاجية تبلغ حدها الأقصى^(١).

إن الوثوق بالعلم وحده يعد عنصراً ثقافياً بارزاً من العناصر التي اعتمد عليها مشروع الحداثة الغربية^(٢)، فمنذ «بيكون» الذي كان من أوائل من رأى «أن حتى أكثر العقائد قدسية يتعين إخضاعها للأساليب الصارمة للعلوم الإمبريقية، ولو تعارضت تلك العقائد مع الأدلة التي تزودنا بها الحواس، فإن عليها أن تذهب دون رجعة»^(٣)، أقول: منذ «بيكون» وبدأت فتنة العلم، وكلما تقدم العلم المادي في تطبيقاته زاد من هذه النظرة المغالية للعلوم الطبيعية.

وهذه النظرة جاءت في الأصل من جراء انهيار المنظومة المعرفية التي أقامتها الكنيسة، فبعد سقوطها أصبح الاعتماد على العلم الطبيعي والتكنولوجيا بصفة أساسية، بل أخرجت المعرفة الدينية من دائرة العلم أصلاً - كما سبق بيانه -، وأصبح العلم الطبيعي أو الوضعي هو أساس كل شيء، فما لا يدخل تحت نطاق التجربة والمعمل، فلا إدراج له تحت مسمى العلم، فساد «الاعتقاد بأن النموذج للمعرفة الصحيحة هو بيانات العلوم الطبيعية ونظرياتها، وأن النموذج للإجراءات والخطوات الصحيحة للحصول على معرفة حقيقية هو الإجراءات أو الخطوات الخاصة بالعلوم الطبيعية»^(٤).

يقول ديفيد هاري: «لقد جلبت السيطرة العلمية على الطبيعة الوعد

(١) يراجع: دانيال هير فيوليجي: المستويات الثلاثة للحداثة، في: د. محمد سبيلا (وآخ.)، (م، س)، ص ٢٦ بتصرف.

(٢) انظر: مهدي بندي: الأصولية في الغرب والإقطاع الكوني القادم، مجلة القاهرة، العددان ١٧٦ و ١٧٧ يوليو، أغسطس ١٩٩٧م (فكرية، فنية، شهرية، إصدار الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص ٨٩.

(٣) كارين أرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة: د محمد صفار، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠١٠م، ص ١٣٨.

(٤) أولفر ليمان: مستقبل (م، س)، ص ٢٥٢.

(٥) أستاذ الجغرافيا في جامعة جون هوبكنز - الولايات المتحدة الأمريكية.

بالتخلص من الندرة والحاجة، وتسف الطبيعة الأعمى إلى الأبد^(١).

فالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي اعتمدت عليه المنظومة الحداثية، أعطى دفعة تهاول من أجل تحقيق العديد من الآمال والأحلام التي ترنوا إليها الشعوب، كالتخلص من الفقر والخرافة، وتحقيق المزيد من الرفاهية، والعدالة، والسعادة.

وعلى حسب قول رول ماير: «لقد تضمن مبدأ سيادة العلوم الطبيعية المميزات التحررية والتقدمية لمذهب الحداثة؛ لأنه قدم وعداً بالتحرر من الندرة، والحاجة، واعتباطية الكوارث الطبيعية»^(٢).

فيلاحظ الربط بين العلم، والتحرر، وتحقيق السعادة في جميع المجالات باعتبار العلم المادي الركيزة الأساسية، أو قنطرة الانتقال من المجمعات التقليدية إلى المجتمعات الحداثية.

وزاد من هذه النظرة المكتسبات المادية التي تمت في نطاق العلوم الطبيعية، بالأخص في مجال الإعلام والاتصالات مما جعل دعاة الحداثة يرون أن من السمات الشخصية للشخص الحداثي: «الإيمان بقدرة العلم على حل مشكلات الحياة، وتوظيف العقلانية والمعرفة العلمية عند مواجهة الصعاب، والابتعاد عن التفسيرات الغيبية، أو الاستسلام للقضاء والقدر»^(٣).

لذا عد من علامات التحديث وأماراته «الانتشار الواسع للتعليم العلماني، والتفكير العلمي، والتوظيف الواسع للمعرفة العلمية، والاستعانة بها لإنارة الطريق أمام القرارات العامة والخاصة، والاستخدام الواسع لمنتجات التكنولوجيا»^(٤).

لقد أصبحت الحاكمة العليا لمنطق العلم الوضعي، وللمعامل والتجارب في

(١) ديفيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة (م، س)، ص ٣٠.

(٢) رول ماير: (م، س) ص ٢٢. وبالطبع كل هذا الكلام مردود عليه، ولكن منهجي في البحث الوصف أولاً، ثم النقد.

(٣) م. التير: الخصائص العامة للشخصية الحديثة في سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س) ص ١٤، وأليكس إنجلز: جمال الناس حداثيين في: ج. يتمونز روبيرتس (وآخ): من الحداثة إلى العولمة (م، س) ج ١ ص ٢٠٨، والمقصود بالعلم هنا كما تعلم: العلم الطبيعي.

(٤) التير: (م، س)، ص ١٣.

المبحث الثاني منطلقات الحداثة

المنظومة الحداثية، وصاحب ذلك كثرة التخصصات العلمية وتنوعها.

يقول هايدغر: «إن أولى الظواهر الأساسية للأزمة الحديثة هي: العلم. والظاهرة الثانية التي لا تقل عنها أهمية من حيث مكانتها الأساسية هي: التقنية الميكانيكية»^(١).

أكثرت عليك من النقول هنا بغرض بيان مدى صدق المقولة التي تقول: بأن العلم حسب الرؤية الحداثية حل محل الدين.

٦- مبدأ العدمية: والعدمية: «مذهب يقول بعدم وجود أي شيء مطلق، وينفي وجود أية حقيقة أخلاقية، وهي انعدام الهدف، انعدام الجواب عن السؤال لماذا؟»^(٢).

ومبدأ العدمية منبثق عن الفردية، «ويقصد بهذا المبدأ أن «لا قيمة للقيم»، أي: أن ما كان في العصور السالفة من المبادئ الراسخة الثابتة، والمثل العليا السامية صار مع مجيء عصر الحداثة عدماً. وهذا راجع إلى الاتجاه النقدي لفلاسفة الأنوار تجاه الدين والقيم الأخلاقية، وبذلك أصبحت العدمية دليلاً على افتراس العدم للأخلاق والدين»^(٣).

لقد حدث نوع من الاعتزاز بانهييار القيم، وعدم التأسف عليها، وأيضاً صناعة قيم جديدة مختلفة تمام الاختلاف عن القيم السابقة أو التقليدية^(٤).

إن فصل القيم عن الوقائع والأفكار من السمات العامة للحداثة^(٥)، ولذلك «يمكن القول بأن جميع القيم التي تراكمت عبر آلاف السنين، وكل الجهود التي بذلت في سبيل تثقيف الروح، والنظرة إلى العالم قد غدت فجأة مجرد أوهام، والحقيقة ليست سوى إدارة القوى المرتسمة على وجه الإنسان التكنولوجي»^(٦).

(١) هايدغر: عصر تصورات العالم في: سبيل (وآخ): الحداثة (م، س)، ص ٦٢.

(٢) أندريه لالاند: (م، س) ج ٢ ص ٨٧١. نقلت هنا العبارة بنصها رغم ركاكتها.

(٣) الشيخ والطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة (م، س)، ص ١٤ بتصرف.

(٤) (م، س) ص ١٤ بتصرف.

(٥) انظر: لوي ديمون: الهويات الجماعية والأيديولوجيات، في: محمد سبيل (وآخ): الحداثة (م، س) ص ١٧.

(٦) دار يوش شيفان: أوهام الهوية (م، س) ص ٨، وما بعدها، في: محمد سبيل (وآخ): الحداثة (م، س) ص ١٩.

ترتبط العدمية كمبدأ حداثي في الأساس بضرورة تدمير النسق الديني، ففكرة موت الإله التي انتشرت في المناخ الحداثي «أدت إلى انهيار كافة القيم التي كانت تقوم على مبدأ وجوده، وانعدم التفكير في العالم الآخر، وافتقد الإنسان بالتالي الجواب على اللماذا؟ لماذا الحياة؟ لماذا العيش؟ فلم يعد للحياة أي هدف، وأصبح كل شيء فاقداً لمعناه»^(١)، ولا عجب بعد ذلك من إفرازات الحداثة الغربية الغربية على مستوى الدين، والحياة، والمجتمع، فهذه أسسها ومرتكزاتها، بل العجب كل العجب إن أنتجت مفاهيم صالحة؛ وقد قامت على مثل هذه الأفكار.

(١) د/ سعاد حرب: في استقبال نيتشه، بيروت: دورية «بحاثات» كتاب متخصص يصدر عن تجمع الباحثات اللبنانيات - الكتاب الخامس ١٩٩٨ / ١٩٩٩م، ص ١٨٠ بتصرف .

المبحث الثالث

مقولات الحداثة

من خلال هذه الأسس والمبادئ السابقة تشكل للحداثة رؤية خاصة بها تجاه قضايا الحياة والوجود، وهي رؤية تحكمها مقولات أصبحت جوهر فكرة الحداثة، ومن الممكن إيجاز هذه المقولات على النحو التالي:

- «مقولة نزع القداسة».
- «مقولة القطيعة مع الماضي».
- مقولة التقدم.
- مقولة الاحتمية.
- مقولة التجاوز.
- مقولة النسبية الأخلاقية.
- مقولة الصراع بين القديم والحديث، أو بين التراث والمعاصرة.
- مقولة وفكرة الصراع مع الآخر.
- مقولة تحضير العالم وتمدين الشعوب.
- مقولة سيادة العلوم الطبيعية.

واليك التفصيل:

معلوم أن الهيمنة الكنسية في العصور الوسطى الأوروبية التي طالت شتى مجالات الحياة، أثرت ورسخت العداء المتواصل للدين، خصوصاً كسلطة حاكمة؛ لذلك أنشأ دعاة الحداثة علاقة جديدة مع الدين تقوم على أساس تفريغه من مضمونه الحقيقي برفع أو نزع القداسة عنه، وهالات التبجيل المحيطة به، وإسدال الستار على السر الإلهي المتمثل في الوحي، وحصر النطاق الديني في الشأن الشخصي بعد إخضاعه لسلطان العلم والتأويل، وتطويعه لمفاهيم العلوم الفلسفية ومستجداتها، وقابليته لشتى مراحل التطور والتغير على حسب العصور، يقول جان ماري دو ميناك: «تكمن الديناميكية الهائلة للحداثة في المبدأ التالي: لا شيء مقدس بالنسبة لها، لا شيء محرم، إنها لا تتوقف عند عتبة الجسم، بل تقتحمه؛ لكي تكتشف

مراجعات العقل الغربي في تآزم فكر الحداثة



آلية الجسد وبنيته، كما أنها لا تتوقف أمام عتبة القصور أو الكنائس كل شيء مباح لها لا شيء ينجم من دراسة العلم، وتحليل العلم، والفن، والتقنية. إنها تريد أن تخترق سر الطبيعة، وسر الكواكب البعيدة، وتقجر الذرة، وتصعد إلى القمر، وتخلق الكائنات الحية لأول مرة في المختبر، كل الحضارات البشرية السابقة كانت لها محرماتها (التابو)^(١) ماعدا حدثاء الغرب إنها لا تعترف بأية محرمات^(٢).

إن صلب مشروع الحدثاء كما يعتقد هايدجر «يكمن في الانسلاخ عن المقدس واستبعاده»^(٣)، ويرى أن «المسيحية هي المسئول الرئيسي عن حصوله»^(٤)، وهذا القول فيه قدر كبير من الصراحة والحقيقة؛ فإن الكنيسة الغربية حينما خرجت عن الخط النبوي، واقتربت من الوثنية والجاهلية، فغيرت مفهوم التوحيد، وتوجهت للاستفادة، والمنفعة الشخصية على حساب الدين دون نظر لعواقب الأمور، فاستغلت شوق الناس لعفو الله عنهم، ومغفرته لذنوبهم، فجعلت حق الغفران لرجال كهنوتها، وتربحت من وراء ذلك الأموال الطائلة، وتناست أنها بهذا التحريف تحفر قبرها بيدها، ورفضت العقل، وقبلت الخرافة حتى لا يفضح تبديلها وتحريفها، وحاربت العلم وأهله حتى لا يكشف بنوره غياهب ظلماتها، فقتلت من قتلت من العلماء، وشردت الطلاب؛ فانصرف الناس عنها، وانقلب الأمر إلى علمانية فجأة، واعتبر الناس أن المعركة كانت بين الدين ممثلاً في دين الكنيسة، وبين العلم المادي القائم على الملاحظة والتجربة، وفي الحقيقة كانت المعركة بين الخرافة، والعلم المادي، ومن الطبيعي أن ينتصر العلم، وغاب عن الكنيسة أنها جنت على الدين كله من خلال سيرها الذي اختارته بنفسها، وغاب على الإنسان الغربي أن الدين الصحيح لا يتعارض مع العقل الصريح .

(١) تابو: أي مقدس من جهة وخطر وممنوع من جهة أخرى - وهو ممنوع غير معقول -، أو قيد بلا تبرير للحرية الإنسانية. يراجع مراد وهبة: (م، س)، ص ١٥٩.

(٢) جان ماري دومينيك: مقاربات الحدثاء (باريس: منشورات مكتبة البوليتكنيك ١٩٨٦م) ص ١٥، نقلاً عن د/ هاشم صالح: مقال في الحدثاء، مجلة الوحدة ص ٢٩١، ٢٩٢ مرجع سابق، ومؤلف الكتاب دومينيك رئيس تحرير مجلة «اسبري» ESPRIT سابقاً، ومن أتباع مذهب الشخصية الذي أسسه إيمانويل مونييه في النصف الأول من القرن العشرين، وهو فرنسي الأصل.

(٣) هايدجر: السمات الأساسية للصور الحديثة. في: سبيلا (وآخ): الحدثاء (م، س)، ص ٦٢.

(٤) (م، ن): (ن، ص).

لقد تغير موقع الإنسان في الوجود، فصار هو صانع قدره بنفسه، وهو المشرع لنفسه ومجتمعه بدون حاجة إلى مصدر خارجي، أو توجيه إلهي: «ففي مجال المعرفة أصبحت ذاتية العقل الإنساني، هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات، وتم إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكرة، أو الشيء المفكر»^(١). لقد تم تقريغ المعرفة من كل أصل إلهي، وهُدمت السلطة الدينية القديمة: ليحل محلها السلطة العلمية الجديدة، فحدث ما يمكن أن يسمى بعبادة العلوم الطبيعية، واختراع العلوم الإنسانية، وإخضاع الثانية للأولى.

لقد «كان الدين هو الذي يشكل وعي الناس، والمجتمع في أوروبا طيلة العصور السابقة على الحداثة، ثم جاءت العلوم؛ لكي تحل محله، وتصبح المرأة التي تعكس صورة الغرب، أو التي يجد الغرب صورته فيها.

ومن المعروف أن كل فرد، وكل جماعة بحاجة إلى هذه المرأة من أجل تصور دوره في الحياة والمجتمع، ولم يكن ممكناً أن يولد علم المجتمع (أو الاجتماع) إلا بعد أن يتوصل المجتمع إلى مرحلة البلوغ والنضج: أي مرحلة التحرر الروحي المتمثل بإبعاد الكنيسة عن دائرة الحياة العامة، وحشرها في الحياة الخاصة للإنسان، ثم مرحلة التحرر المادي، المتمثل باندفاعية التقنية بكل قوتها، وجبروتها، وإمكانياتها في السيطرة على الطبيعة، وإعفاء الإنسان من بذل الجهود الشاقة في العمل والإنتاج... وهذه التقنية تزعزع أسس الحياة الاجتماعية السابقة، وتفكك مكوناتها، ولأنها تمنح الناس الثقة بالتقدم، وبالإمكانيات اللامحدودة للحضارة التي أصبحت سيدة الطبيعة، وسيدة ذاتها»^(٢).

«فالتحطيم السعيد - كما يقول تورين - للمقدس، ومحرماته، وطقوسه كان رفيعاً لا غنى عنه للدخول إلى الحداثة»^(٣).

ومن الملاحظ عدم انفكاك الحداثة عن التقنية العلمية، فمن خلالها نشرت

(١) د/ محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة (م، س) ص ١٢.

(٢) دوميناك: مقاربات الحداثة ص ٤٢، نقلاً عن هاشم صالح، (م، س)، ص ٢٩٢.

(٣) آلان تورين: نقد الحداثة (م، س)، ص ٥٦.

الحدث سحرها، وتفاؤلها بمستقبل واعد على حد تعبير رول ماير - السابق - : «لقد تضمن مبدأ سيادة علوم الطبيعة المميزات التحررية، والتقدمية لمذهب الحدث؛ لأنه قدم وعداً بالتحرر من الندرة، والحاجة، واعتباطية الكوارث الطبيعية، كما تطلب تطور أشكال التنظيم الاجتماعي العقلانية، وأنماط التفكير العقلانية، والتحرر من اللاعقلانية، والأسطورة، والدين، والخرافة، ومن الاستخدام الاعباطي للسلطة»^(١).

فالتقدم الحداثي يعتبر «تقدمًا ماديًا»، وهو تطور في إنتاج السلع المادية، أما الميتافيزيقا والدين فلا تساعد على التحكم في الطبيعة، أو في زيادة الإنتاج، فيجب نقدها بوصفها صوراً أو أشكالاً إيديولوجية مضادة للعقل»^(٢).

لأن العقل بالنسبة لها: «هو أداة أولية للتحكم في الطبيعة، والسيطرة عليها، إنه وسيلة مساعدة للإنتاج، إنه طرق ووسائل لإنجاز، وتحقيق هذه الغاية»^(٣).

وعلى هذا فقد تغيرت النظرة إلى الطبيعة «فلم تعد الطبيعة رحم كل نظام اجتماعي وأخلاقي، لم تعد انعكاساً ولا مقياساً للانسجام الأزلي، إنها مستودع القوى المنتجة التي يتصرف بها البشر، ويعطونها قيمة من خلال عمل مكثف وفعال أكثر فأكثر ما عاد الإنسان يتموضع في الطبيعة، بل في مواجهتها، وما عاد يعد نفسه عنصراً من عناصرها، بل سيداً لها متابعاً من خلال عمله مهمة الخلق نفسها»^(٤).

وبهذه الرؤية صار ينظر إلى الكون أو الطبيعة نظرة مادية بحتة تخلو من الإبداع الإلهي، أو تبعد تماماً عن النظرة القديمة القائمة على العناية الإلهية، فأصبحت الطبيعة موضوعاً للسيطرة أو الهيمنة، مع خلوها الكامل من الأسرار أو الألغاز السابقة، قابلة للتطور الآلي، أو الميكانيكي محكومة بقوانين الرياضيات، ولا تخضع لأي ترتيب مسبق واستناداً إلى ذلك، ألغيت المعجزات والخوارق، وأصبحت في عداد

(١) رول ماير: البحث عن الحدث (م، س)، ص ٢٢.

(٢) جورج لارين: (م، س) ص ٥٤، ٥٧ بتصرف يسير.

(٣) (م، ن): ص ٥٣ بتصرف يسير.

(٤) دانيال ميرفيوليبي: المستويات الثلاثة للحدث في. د. سيبلا (وآخ): الحدث (م، س)، ص ٢٧.

الأساطير والخرافات، فقد نزع عن العالم سحره بتعبير ماكس فيبر، وفتح المجال للتقدم التقني، فلا حواجز ولا حدود، ولا موانع ولا محرمات، وأصبح التقدم المادي غاية في حد ذاته، وليس وسيلة لغاية أخرى، وصار الإيمان بالإله مستبعداً، وحضوره منفيًا: «فما من حدثي حقاً إذا لم يقبل بإبعاد (الإله) عن لعبة قوانين الطبيعة، كما عن قوانين الجمهورية. وأصبح (الإله) إله الميتافيزيقا المستبعد، وهو مخالف عن إله المسيحيين قبل الحدثي بقدر اختلاف الطبيعة المبنية في المختبر عن الطبيعة القديمة، أو المجتمع الذي خلقه علماء الاجتماع عن الجماعة القديمة»^(١).

وهكذا أصبحت المعرفة الحقة هي ما تدخل تحت نطاق الاختبار، وفي العمل لا غير، وقد غيرت هذه الصورة منظومة القيم والأخلاق الدينية، فأصبحت تدخل في نطاق الأسطورة والخرافة، ف«النزعة العلمية قد أفضت إلى النتيجة التي تقول: إن القيم لم تكن إلا أهواء ذاتية، وهي أهواء وآراء مبتسرة، كانت قادرة على تضليل العقل في عوالم ميتا فيزيقية من النظر المجرد المحض الذي لا سبيل إلى إثباته، أو التحقق منه، كما أنها أهواء وترهات لم يكن بها معنى موضوعي في عالم مادي محكوم برمته تماماً بقوى آلية ميكانيكية»^(٢)، فكان لا بد أن تحكم مقولة التجاوز منظومة القيم، ومن الأمر الواضح أن الأخلاق تركز على الدين، فإذا قوض الدين من خلال تفكيكه وفصله عن مصدره الإلهي؛ فإن منظومة القيم تتلاشى، وبالفعل نلاحظ أن تقويض الدين في النموذج الحدثي كان تقويضاً شاملاً؛ لأن الحداثة عبارة عن صيرورة «أي عملية بلا أول ولا آخر... فتستبعد الحداثة هنا بوصفها سيروية أية غائية من نوع الغائيات الدينية أو الدنيوية المقلوبة عن الدين، فهي تفكك أصلاً الحكايات الكبرى الغائية، وتدمر تماسكها؛ لأنها تنفي ما تنتجه باستمرار، وترغمه على الانحلال والتقادم، كما عبر عن ذلك ماركس في البيان الشيوعي في مقولته الشهيرة: «كل ما هو صلب يتحول إلى أثير»^(٣).

(١) برينولا تور: لم تكن حدثين أبداً (م، س)، ص ٦٩.

(٢) روبرت آرتيجاني: عصر النهضة في القرن العشرين: ثمن التغير الثقافي ووعده الواعد، مجلة ديوجين تصدر عن مركز مطبوعات اليونيسكو عدد ١٩٣ / ١٠٧، ص ١٢٢.

(٣) جمال باروت: الدولة والنهضة والحداثة (م، س)، ص ٧٧ بتصرف.

وراجع: ماركس وإنجلز: البيان الشيوعي في: ج تيمونز روبرتس (وآخ): (م، س)، ص ٤٩.

هذا الاستبعاد الذي تمارسه الحدثاء أصبح له فاعلفة ف ظل تملكها للسلطة حتى غلب على تاريخها طابع العنف، والسيطرة، والهيمنة؛ لذا يصف أحد الباحثين تاريخ الحدثاء بأنه «تاريخ العنف المعرفف للإمبرفالف»^(١)، وؤكد على هذا المعنى هانز جواس فيقول: «العنف والحرب هما من مكونات الحدثاء بمثل ما هما أصول نشأتها»^(٢).

لقد وصف مركب الحدثاء بأنه «مركب من الاهتمامات بالسلطة يزيد إدراكه، أو يقل فعالفة، إنه مركب فحتوي على ثلاثة عناصر على الأقل:

١. التسلط على الآخرين من البشر سواء الدول، أو الجماعات، أو الأفراد وفقاً للنسق المتبع.
٢. التسلط العملي على الطبيعة من ففث القدرة على الإنتاج الاقتصادي.
٣. التسلط الفكري على الطبيعة من ففث القدرة على التنبؤ»^(٣).

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأوصاف ارتبطت بالحدثاء منذ نشأتها «فالحدثاء فف عمقها مشروع تندغم فف بصورة رففة إرادة الهيمنة بإرادة التحرر»^(٤). هذا الارتباط بين التقدم الحداثف وتطبيقاته فف السيطرة، والقمع، والاستخدام الخاطئ للقوة يعد من الجوانب المظلمة فف منظومة الحدثاء، وحسب تعبير رول ماير:

«كان لمذهب الحدثاء جوانبه المعتمدة التي عززت الإمكانيات القمعية الكامنة فف السياسة تعزيزاً هائلاً من خلال رابطة المعرفة السلطة الجديدة»^(٥).

وما سموه برسالة الرجل الأبيض أو رسالة الغرب فف «تحضير العالم وتمدين الشعوب» كان من لوازم ذلك القمع والعنف، وعدوا هذا الأمر من واجباتهم، كما قالوا: «ففوجب على الشعوب العصرية عدم التخلي عن نصف الكرة الأرضفة لأناس

(١) مايك ففذرستون (وأخ): محدثات العولمة (م، س)، ص١٤٩، ١٥٠.

(٢) هانز جواس: حدثاء الحرب نظرفة التحديث، ومشكلة العنف ترجمة/ سعد زهران (الكوئ، مجلة الثقافة العالفة السنة ٢٥ عدد ١٠٤ ففابر ٢٠٠١م) ص١١٧، والكاتب: أستاذ علم الاجتماع ودراسات أمرفكا الشمالية فف جامعة برلن الحرة.

(٣) مايك ففذرستون: محدثات العولمة (م، س)، ص١٤٩، ١٥٠ بتصرف يسفر.

(٤) محمد سبفلا: الحدثاء وما بعد الحدثاء (م، س)، ص١٩.

(٥) رول ماير: البحث عن الحدثاء (م، س) ص٢٢، وما بعدها بتصرف يسفر.

جهلة وعجزة...»^(١).

وبهذا التحليل تزول أمارات التعجب تجاه تبرير فلاسفة الحداثة للهجمات الاستعمارية التي خاضتها الدول الغربية؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر، لقد اعتبر هيجل الاستعمار رسالة حضارية؛ لتحمل الشعوب الضعيفة إلى مصاف التقدم، وأوجب على الشعوب الضعيفة أن تخضع لهذه الوصاية المستتيرة^(٢).

وما خرج الشيوعية^(٣)، والفاشية^(٤)، والنازية^(٥)، والموجات الاستعمارية (الاحتلال) من داخل الإطار الثقافى للحداثة بغريب عن منطقها، ففكرة الصراع مع الآخر، والتسلط والسيطرة تسكن قلب الحداثة.

يؤكد علي هذه المعاني مايك فيذرستون، فيقول: إن «النشأة الحقيقية للحداثة تكمن في الحيز الاستعماري»^(٦).

- (١) روبير شنيرب: تاريخ الحضارات العام - القرن التاسع عشر، بإشراف موريس كروزيه، ترجمة يوسف أسعد داغر، فريد م. داغر، بيروت، باريس منشورات عويدات ط ٣، ١٩٩٤، ج ٦ ص ١٣٠.
- (٢) راجع في ذلك: د/ فريال حسن خليفة: في مقدمة ترجمتها لكتاب جورج لارين الايديولوجيا والهوية الثقافية الحداثة وحضور العالم الثالث (م، س)، ص ٧٠.
- (٣) الشيوعية: مذهب فكري يقوم على الإلحاد، وأن المادة هي أساس كل شيء، ويفسر التاريخ بصراع الطبقات، وبالعامل الاقتصادي، ظهرت في ألمانيا على يد ماركس وإنجلز، وتجسدت في الثورة البلشفية التي ظهرت في روسيا سنة ١٩١٧م بتخطيط من اليهود، وهي عقيدة مميزة بالغاء الملكية الفردية والإرث، وبالتشارك في وسائل الإنتاج.
- يراجع: موسوعة لالاند (م، س) ج ١ ص ٢٨٥، مانع الجهني: الموسوعة الميسرة ... ص ٩٢٩ - ٩٣٤.
- (٤) الفاشية: بمعناها الحرفي هي الحركة التي أسسها بنيتوموسوليني في ميلانو في ١٩ مارس ١٩١٩م (مبتدئاً بأعداد من قدامى المحاربين، وقدامى النقابيين الثوريين)، وهي النظام السياسي الذي فرضه على إيطاليا بعد وصوله إلى السلطة في ٢٠ / ١٠ / ١٩٢٢م، لكن الفاشية اسم عام يطلق على الأيديولوجيات، والحركات السياسية، وأنظمة الدولة التي تتخذ موقفا قومياً متطرفاً، وتجنح إلى التسلط والعسكرة والتوتاليتارية. يراجع: الكيالي: موسوعة السياسة (م، س)، ج ٤ ص ٤٤٩ - ٤٥١. ونبيلة داود: الموسوعة السياسية المعاصرة، القاهرة: مكتبة غريب ط ١٩٩١م، ص ٢٠.
- (٥) النازية: لفظة ألمانية منحوتة تختصر الكلمة الألمانية التي تعبر عن القومية الاشتراكية، أي نظرية هتلر وحزبه المسمى بالحزب القومي الاشتراكي وضع بذرتها فيدر عام ١٩٢٠م، وبسطها هتلر في كتابه «كفاحي» الذي وضعه في السجن خلال عام ١٩٢٤م، وهي تقوم على فكرة تفوق العرق الجرمانى، والإنسان المتفوق (عند نيتشه)، وتمجيد العنف، والحرب، وعبادة القوة، ووحدة الشعوب الألمانية، وشعارها «ألمانية فوق الجميع». يراجع: الكيالي: (م، س)، ج ٦ ص ٥٤٥.
- (٦) مايك فيذرستون: محدثات العولمة (م، س)، ص ١٥٠، ١٥١.

لأن مقولة النسبية تحكم المنظومة الأخلاقية، ومعنى النسبية في هذا السياق ما يلي:
أ- أن المعتقدات الأفكار والمعايير الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع، ومن عصر إلى عصر، ومن ثقافة إلى ثقافة.

ب- أن الأفكار الأخلاقية صادقة بالنسبة لهذا المجتمع، بمعنى لا توجد حقيقة أخلاقية كلية واحدة تكون معياراً نحكم بواسطته على كل تنوع في المعتقدات الأخلاقية، فهذا المعنى من خصائص العقل الحديث^(١).

فكل ذلك راجع إلى تطبيق أولاً مقولة نزع القداسة عن الدين، ثم تطبيق مقولة التجاوز على منظومة القيم والأخلاق، وإسقاطها في حيز النسبية، ومقولة التقدم التي تحكم النظرة إلى الإنسان والكون، فأصبحت المعرفة على أثرها تقارب وتصاحب السلطة أو السيطرة بمعناها السلبي. فنتج عن ذلك سائر تفصيلات المنظومة الحدثية المحكومة بالنظرة المادية لكل شيء.

إن الحدثية تنظر للإنسان - كما سبق - من خلال مبدأ الذاتية، ومن هنا أصبح سيداً على العالم كله، حاكماً بأمره، فلا شيء يقف عقبة في طريق طموحاته، وتقدمه: «لذلك يشكل مفهوم التقدم الكلي القائم على أساس التطور الخطي للتاريخ مفتاحاً رئيسياً؛ لفهم الحدثية وفق حراكها التاريخي، فالتقدم غاية التاريخ... وهنا لا نلاحظ اختلافاً كبيراً بين الفلسفتين الماركسية^(٢) والليبرالية^(٣)»

(١) ولتر ستينس: الدين والعقل الحديث. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي ط١، ١٩٩٨م، ص ١٣٦ بتصرف يسير.

(٢) الماركسية: هي حركة تعود إلى كارل ماركس الداعية الأول لها، والداعي إلى نظرية الطبقة، فالطبقة هي أهم وحدة يمكن من خلالها فهم السياسة، وأن المجتمع الرأسمالي يقوم على البرجوازية بينما يقوم المجتمع الاشتراكي على طبقة البروليتاريا، والنظرية الماركسية منظومة من الآراء الفلسفية، والاقتصادية والاجتماعية، والسياسية التي تشكل رؤية متكاملة للعالم، وتقوم أساساً على التفسير المادي للتاريخ، ومكونات الماركسية المترابطة عضوياً هي المادية الجدلية، والمادية التاريخية، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية، وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا التي تهدف إلى تصفية استئصال الإنسان لأخيه الإنسان، وقد ظهر فشلها في النظرية والتطبيق. يراجع: معجم مصطلحات العولمة (م، س)، ص ١٥٨.

(٣) الليبرالية: هي التحررية أو المذهب الفردي، وهي إطار سياسي يصف الحياة السياسية، ونظام الحكم في الدول ذات الاقتصاد الصناعي، والتي تأخذ بالمبادئ الرأسمالية، وتسود فيها الحرية كقيمة عليا، وتؤكد الحرية الفردية، وتقوم على المناقشة الحرة من أجل تحقيق الصالح العام عن طريق الصالح الخاص الفردي. يراجع: معجم مصطلحات العولمة (م، س) ص ١٥٥، مراد وهبة (م، س) ص ٥٧٨، محمد محمود ربيع وآخر: موسوعة العلوم السياسية (م، س)، ج ١ ص ١١٧-١١٩.

فيما يتعلق بمفهوم التقدم.

وإن كان الماركسية تضعه كبدل من التاريخ نفسه عندما تمجده؛ ليصبح الصراع الطبقي، مدخلاً رئيسياً من أجل إنجاز التقدم التاريخي، وهو مفهوم حاضر أيضاً في الفلسفتين النازية والفاشية، وإن اختلفتا في طريقة تحقيقه، فالتقدم التاريخي شكّل العامل الرئيسي للحداثة، وبنيان مشروعها^(١). إنها عملية عقلنة للتاريخ والزمن: «فقد ارتبط هذا الإيمان بالتقدم التاريخي بالإيمان الذي لا يحيد بقدره العقل البشري على بلوغ التقدم في المستقبل باعتباره أحد الأبعاد الأساسية في الحضارة الحديثة التي سوف يتحقق فيها التقدم الإنساني بصورة حتمية، كما يترتب عليه التحرير الإنساني الشامل، وهو هدف مسار حركة التاريخ أفضت هذه النظرة المستقبلية إلى إغفال الحاضر، وإخراجه من دائرة الاهتمام...، ومن هنا ارتبطت الحداثة بفكرة التقدم التاريخي، ونظرت الحضارة الأوربية إلى مفهوم التاريخ كحركة متطورة إلى الإمام، وفي تقدم دائم نحو تحقيق إنجازات بشرية يقوم بها العقل الفاعل في التاريخ»^(٢).

بمعنى أن الإنسان هو صانع تاريخه، وبالتالي تلاحظ تفرغ التاريخ من البعد الإلهي، وفي نفس الوقت ارتبط هذا المفهوم بالمركزية الأوربية، أو بنزعة التعصب الغربي، فقد «اتسمت هذه النظرة للتاريخ بأنها نظرة أحادية، فالغرب وحده هو مركز التاريخ، وموطن الحضارة... لقد وضع كل مفكري عصر التنوير، وكل من هيجل، وماركس، والوضعيين في اعتبارهم أن مفهوم التاريخ هو الإنجاز الحضاري للإنسان الأوربي الغربي باعتباره معياراً لهذا التقدم»^(٣).

لقد تضمنت هذه الرؤية القطيعة الكاملة مع التراث الديني، يقول آلان تورين: «القطيعة مع الماضي شرط الحداثة»^(٤).

(١) جودت زيادة: صدى الحداثة (م، س)، ص ٣٦، ٣٧ بتصرف واختصار.

(٢) د/ عطيات أبو السعود: نيتشه وما بعد الحداثة ٢: فصول (مجلة النقد الأدبي) فصلية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب عدد ٦٣ شتاء ربيع ٢٠٠٤، ص ٤٧

(٣) المرجع السابق ص ٤٧، وما بعدها بتصرف يسير.

(٤) آلان تورين: نقد الحداثة، ص ٥١ مرجع سابق.

ويعصف الحداثة بأنها: «معاداة التراث، وسقوط الأعراف والعادات والعقائد، وهي الخروج من الخصوصيات، والدخول في الكونية»^(١).

فأصبح التجاوز في صلب الأفكار الحداثية عن التاريخ في «الحداثة فكرتها عن التاريخ هي تجاوز المفهوم التاريخي الناتج عن الإرث اليهودي المسيحي (فكرة التاريخ بوصفه تاريخ الخلاص نظمته عملية الخلق، والخطيئة، وانتظار يوم الدينونة»^(٢).

والحداثة «انفصال»^(٣)، ونقد للأبدية المسيحية^(٤)، وبذلك همش الماضي، أقصد الماضي الديني أو العقائدي، فأصبح الحاضر هو «بداية المستقبل، وليس امتداداً للماضي أو تكراراً له»^(٥).

إن كيان الحداثة المعرف في «نزع الطابع الأسطوري من التاريخ بنفي طابعه الغائي، والنظر إليه باعتباره مجرد حركة تطويرية مستقيمة تتحكم فيها عوامل داخلية، قد تكون هي المحددات الاقتصادية (ماركس)، أو التقنية، أو السيكلولوجية (فرويد)، أو غيرها»^(٦).

وعلى هذا يسير التاريخ، فالمهم هو أن مسار التاريخ أصبح مساراً حتمياً تحكمه وتفسره عوامل مادية بعد اختفاء الهدف الغائي من مسيرة التاريخ حتى تطور الأمر إلى «نزعة تاريخانية ترجع كل شيء إلى التاريخ، وتشرطه لدرجة أنه تم وسم الحداثة بكونها عبادة للتاريخ الذي أصبح هو المصدر، أو المنتج الأساسي للمعنى»^(٧).

(١) المرجع السابق: ص ٢٧٠

(٢) جَيَّانِي فَاتِيْمُو: نهاية الحداثة، ترجمة د/ فاطمة الجيوشي سلسلة دراسات فكرية (٢٧) (سورية: منشورات وزارة الثقافة ١٩٩٨) ص ٥، ٦.

(٣) أوكتايفيوياث: حداثة الغرب حداثة الآخر. في د. سيبلا (وآخ): الحداثة (م، س)، ص ٣٣.

(٤) (م، ن): ص ٣٢.

(٥) مايك فينْدستون: محدثات العولمة (م، س)، ص ١٧٨.

(٦) د/ محمد سيبلا: الحداثة وما بعد الحداثة وما بعد الحداثة (م، س)، ص ١١.

(٧) يراجع د. محمد سيبلا: الحداثة وما بعد الحداثة (م، س)، ص ١١.

المبحث الثالث مقولات الحداثة

يقول بودريار: «الحداثة تفكر في ذاتها تفكيراً تاريخياً، لا تفكيراً أسطورياً لقد أصبح التاريخ هو الهيئة المهنية على الحداثة، وما يميز الحداثة داخل هذا الزمن غير المحدود، والذي لا يعرف الاستمرار والدوام هو شيء واحد: إنها تود أن تكون دوماً معاصرة»^(١).

لقد كان الرافض الحداثي للماضي من أجل التغيير والتجديد من نتائج النزعة الثورية لحركة الحداثة؛ فقد كتب أحد الباحثين: «لقد رفضت حركة الحداثة، تراث الماضي، وتلبستها الحماسة البكر للتقدم التكنولوجي، وسعت نحو تجديد العالم، وقد كانت برفضها التقليد ثقافة الابتكار والتغيير»^(٢).

وقد ألفت هذه النظرة بظلالها على مختلف المجالات، فعلى سبيل المثال لا الحصر:

يقول أحد المشتغلين بفن العمارة: «لقد رفضت عمارة الحداثة كل أشكال وطراز الماضي لقد أرادت أن تبتدع العمارة من الصفر... الحداثة المعمارية تتجاهل الأشكال التقليدية العريقة... تتميز الحداثة بعمارة اعتباطية فاقدة الشخصية لا تسمح بقيام هوية إنسانية»^(٣).

وقد كتب مارشال بيرمان^(٤) يقول: «إن القوة الكاملة لفكرة الحداثة كامنة في الرغبة بإزالة كل ما جاء من قبل؛ وصولاً إلى انطلاقة جديدة جذرياً نقطة تستطيع أن تكون حاضراً حقيقياً»^(٥).

والثورية أو التحول الجذري بحسب حركة الحداثة يشمل كل مجالات الحياة حيث «يتطلب التغيير من التقليدية إلى الحداثة تغييراً كلياً وجذرياً في أنماط

(١) بودريار: الحداثة والزمن. في: د. محمد سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س)، ص ٦٢، بتصرف.

(٢) ريتشارد غوت: أزمة الثقافة الغربية المعاصرة بين الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: محمد كامل عارف، الكويت: الثقافة العالمية عدد ٢٣ السنة ٦ رجب ١٤٠٧هـ مارس ١٩٨٧م، ص ١٢٢.

(٣) كريستيان نوربرغ شولتز: لغة العمارة المعاصرة في الثقافة العالمية، الكويت: عدد ٢٦ السنة السادسة محرم ١٤٠٨هـ سبتمبر ١٩٨٧م، ص ١٢١ - ١٢٣.

(٤) مارشال بيرمان: ناقد غربي معاصر.

(٥) مارشال بيرمان: حداثة التخلف أو تجربة الحداثة (م، س)، ص ٣٠٩.

الحياة البشرية^(١).

وكما وصفها -فيما سبق- بودلير بقوله: «أعني بالحداثة: ما هو عابر سريع الزوال طارئ ما هو نصف الفن الذي يبقى نصفه الآخر أدياً راسخاً بثبات»^(٢).

فيعبر بهذا الكلام عن هتك الثوابت التي تمارسه أفكار الحداثة من خلال مقولة الصراع بين القديم والجديد، والتي يظهر في تاريخ الحداثة منذ نشأتها.

«فالحداثة ظاهرة متطورة تتقدم وتتحدث داخلياً، فهي إذن في انتقال مستمر، أو في تحديث مستمر، ولا يُنسى في هذا الضوء آثار الإصلاح الديني اللاهوتي»^(٣).

وفي مجال الآداب والفنون «عندما يفكر الحداثي في العودة إلى التراث بمختلف أشكاله ودرجاته، فإنه ليس عوداً أحمد، وإنما يغلب على أدب الحداثة وقتها السعي؛ لتقويض التراث سواء عن طريق تغيبه، أو عن طريق استحضاره منفياً أي استدعائه من أجل أبعاده، ونفي مفاهيمه، وقلب معانيها ودلالاتها، فهو منفي في حضوره، أو مغيب في غيابه»^(٤).

وفي بيان الرسامين المستقبليين (١٩١٠م): «أيها الرفاق نقول لكم الآن: إن التقدم المظفر للعالم يجعل التغيرات في البشرية أمراً حتمياً، وهي تغيرات تخفي هوة بين عبيد التقليد الخانعين أولئك، وبيننا نحن الحداثيين الأحرار الواثقين بالبهاء المشع لمستقبلنا... امتشقوا معاولكم تنكبوا فؤوسكم ومطارقكم، وبادروا إلى التحطيم، حطموا المدن المجللة بالوقار، تعالوا هيا اشعلوا النار برفوف المكتبات، حولوا مجاري القنوات حتى تفرق المتاحف...»^(٥).

إنه الصراع بين الماضي والجديد داخل إطار الحداثة التي هي عبارة عن

(١) صاموئيل هنتجتون: التغيير إلى التغيير، في: من الحداثة إلى العولة، ص ٢٢٤، مرجع سابق.

(٢) مارشال بيرمان: تجربة الحداثة (م، س)، ص ١٢٣ وما بعدها.

(٣) فالح عبد الجبار: معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي الغربي: ص ١٤.

(٤) د. محمد عبيد الله: تجربة الحداثة من الوعود إلى البدائل في: عز الدين المناصرة وصالح أبو أصبع

(وآخ): الحداثة وما بعد الحداثة (م، س)، ص ٤٤ وما بعدها.

(٥) المرجع السابق.



المبحث الثالث مقولات الحداثة

مركب للتحول المستمر، والنفي الحاضر، أو التجاوز الدائم، فعصر الحداثة هو: «العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، وهو العصر الذي يحيا بدلالة المستقبل، وينفتح على الجديد الآتي، وبالتالي لم يعد يستمد قيمته ومعياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته، وذلك عبر تحقيق قطيعة جذرية مع التراث والتقليد»^(١)، وهذه المقولات السابقة تحكم السياق الحداثي في جميع مجالاته، ومستوياته الفردية والجماعية، وبهذه المقولات تحركت المنظومة الحداثية تريد أن ترغم العالم كله على قبولها والأخذ بها، «فقد اكتمل تنوع الحداثات قبل كل شيء من خلال الاستعمار والإمبريالية»^(٢) العسكرية والاقتصادية التي تحققت بفعل التفوق الاقتصادي والعسكري، والتفوق في تكنولوجيا الاتصالات، فقد خرجت الحداثة أولاً متجهة من الغرب إلى مختلف المجتمعات الآسيوية، ثم إلى بلدان الشرق الأوسط وأفريقيا في نهاية المطاف، وفي نهاية القرن العشرين حوطت العالم بكامله تقريباً مشكلة الموجة الحقيقية الأولى للعولمة»^(٣).

(١) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة ص ١٢ مرجع سابق.

(٢) الإمبريالية: هي مجموعة من القيم، والأساليب، والآراء، ووجهات النظر في العالم الغربي التي تغزو الثقافات الوطنية، والشخصية القائمة لدى الشعوب الأخرى تتغلغل فيها، وربما تهيمن على عناصر أساسية كثيرة فيها، راجع: أنتوني غدنز، (م، س) ص ١٣٩.

(٣) س.ن إيز نشتات: (م، س)، ص ١٠٤.



المبحث الرابع

رواد الحداثة

لقد شارك في تأسيس منظومة الحداثة العديد من مفكري وفلاسفة الغرب على اختلاف توجهاتهم، ومذاهبهم الفكرية، ولكن يجمعهم هم الخروج من ربطة الدين، وسلطة الكنيسة، والحلم بعصور الحرية، والعقلانية، والمرجعية الكاملة للعمل، وباختصار: يجمعهم الانتقال من الخلاص الكنسي إلى الخلاص العلماني، ومن الشجن الأخروي إلى الانشغال بالشجن الدنيوي، ومن الحلم بالفردوس المؤجل إلى إقامة الفردوس المعجل على هذه الأرض، وفي هذه الحياة.

وفي الحقيقة: إن ذروة النشاط الحداثي وقع في الربع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وهذه الفاعلية مردها لجهود هؤلاء الرواد، ومن الممكن أن يكون دراستهم على هيئة نماذج نظراً لكثرتهم مع التركيز على الأفكار الرئيسية لكل شخصية، وبالأخص الأفكار التي تصب في مستودع الحداثة، وذاكرتها الفكرية على النحو التالي:

رينيه ديكارت^(١):

يعد ديكارت أباً للفلسفة الحديثة، وناقداً بارزاً للفكر المدرسي، وقد أسس فكره على الإيمان بالعقل، وحجتيته في كل شيء، وفي هذا الإطار أخرج الدين أو الوحي من دائرة العلم؛ حيث يعتبر أن ما جاء به الوحي من باب المستحيل فهمه، فيقول: «وكنّت أجل علومنا الدينية، وأطمع كغيري في الجنة، ولكن لما علمت علماً مؤكداً أن الطريق إليها ليس ممهداً لأجل الجهلاء أقل مما هو ممهد لأعلم العلماء، وأن الحقائق الموحى بها، والتي تهدي إلى الجنة هي فوق فهمنا، لم يكن لي أن أجرؤ على

(١) رينيه ديكارت (لاهاي توران ١٥٩٦م/ ستوكهولم ١٦٥٠م) فيلسوف رياضي فرنسي منحدر من عائلة ميسورة، وبورجوازية، درس عند اليسوعيين، ثم عمل بالجندية، ثم اختار الوحدة لمدة طويلة في حياته حظي بإعجاب أغلبية معاصريه خصوصاً ملكة السويد (كريستين) التي دعتة للإقامة في بلادها عام ١٦٤٩م، وهناك مات من جراء نزلة صدرية عنيفة ألمت به، من أهم كتبه: بحث في الإنسان، بحث حول العالم أو حول النور، المبادئ الفلسفية، التأملات الميتافيزيقية، المقال في المنهج. انظر: زوني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلاسفة (م، س)، ج ١ ص ٥١.

أن أسلمها لضعف استدلالاتي، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحاناً موفقاً تحتاج لأن يُعَدَّ الإنسان من السماء بمدد غير عادي، وأن يكون فوق مرتبة البشر»^(١). ويلاحظ هنا أنه يحكم على الدين من خلال تجربة الكنيسة الغربية ومفاهيمها، فهي التجربة الدينية التي عايشها، وعاش في ظلالها.

لقد أحصى ديكارت أربعة أصول للعلم، كما كان في زمانه، وهي:

١- الأفكار الجلية بذاتها التي تحصل بدون تفكير.

٢- ما يحصل بواسطة الحواس.

٣- معايشرة الناس.

٤- قراءة الكتب الجيدة.

ثم يقول: «إن الحكمة كلها لا تكتسب إلا بتلك الوسائل الأربع، أما الوحي الإلهي، فإنه لا يوصلنا إلى العلم بالتدريج، شأن تلك الطرق، بل يسمو بنا مرة واحدة إلى عقيدة معصومة من الخطأ»^(٢).

يريد أن يقول: إن المعلومات التي يخبر بها الوحي لا بد من اختبارها بميزان العقل، «فليس بالمقدور القول بمعرفتها كحقائق، إلا إذا أمكن برهنتها برهاناً عقلانياً، يعني: ما لم تثبت صحتها اعتماداً على مدركات واضحة و متميزة، واعتماداً على الحجج العقلانية وحدها، وما يعنيه القول بأن الاستناد إلى الوحي ليس كافياً، وأن الاستعمال المتحرر للعقل الطبيعي»، وعن هذا الطريق وحده باستطاعتنا الحصول على معرفة بهذه الأشياء؛ هو الإيحاء بأن الفلسفة ليست مجرد خادمة للاهوت أو تابعة له، وأنها -بمعنى أصح- وسيلة أسمى من اللاهوت، وليست بحاجة إليه، ويتعين أن تعمل مستقلة عن الوحي»^(٣).

وبمعنى أوضح يؤكد ديكارت على أنه: «لا حاجة للنصوص المقدسة الموحاة؛ لأن العقل يزودنا بالمعلومات الواضحة عن الإله»^(٤).

(١) ديكارت: مقال عن المنهج (م، س) ص ٧٨، ٧٩.

(٢) (م، ن): هامش ص ٧٩.

(٣) ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود القاهرة: مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ١٩٩٧ ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب: ص ١٥.

(٤) كارين آرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة: د محمد صفار، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠١٠ م، ص ١٢٨.

ويؤكد علي حاكمية العقل علي الأفكار والأشياء، فيقول ديكارت: «ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى: أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز؛ بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك»^(١).

ويلاحظ مدى تركيزه في هذا السياق على الذات، وتقديره العالي للعقل، واتخاذ الشك في كل شيء وسيلة منهجية، وهذه المعاني أوجزها في مقولته المشهورة: «أنا أفكر إذا أنا موجود»^(٢).

«إن وعي الذات لذاتها هو الأساس الذي أراد ديكارت أن يبني الفلسفة على أساسه»^(٣).

فالحق عنده «هو ما يمكن الإحاطة به منطقياً وعقلياً إن الدور الحاسم الذي أعطاه ديكارت للعقل قد أسس للتسمية «العقلانية»، وهي صفة حملتها فلسفته، كما حملتها الفلسفات اللاحقة»^(٤).

ولقد قال ديكارت بمبدأ الثنائية من خلال كلامه عن الجوهرين: الوجود المفكر، والوجود الخارجي، وهي ثنائية حادة تقسم العالم إلى عالمين: عالم عقلي، وآخر مادي، وعلى طريقته يعلي من جانب العقل، ويؤكد حاكميته على كل شيء، وبذلك أقام الفردية على أساس فلسفي^(٥).

ولعل أهم شيء في فكر ديكارت بالنسبة لنظرية الحداثة، هو: تأكيده علي وجوب إخضاع الافتراضات التقليدية لاختيار التحليل العقلاني^(٦).

(١) ديكارت: (م، س)، ص ٩٧.

(٢) (م، ن)، ص ١١٩.

(٣) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س)، ص ١٠٥.

(٤) (م، ن)، ص ١٠٧، بتصرف يسير.

(٥) (م، ن)، ص ١٠٧، وللمزيد يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س) ص ٨٦، وستيوارت هامبشر: عصر العقل، ترجمة د. ناظم طحان سورية، اللاذقية: دار الحوار للنشر ط ٢، ١٩٨٦، ص ٦٦ وما بعدها. ود. محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف بيروت: دار النهضة العربية ط ١، ١٩٧٤، ص ١١٤ وما بعدها.

(٦) ريتشارد شاخت: (م، س)، ص ٥٤.

٢ - باروخ سبينوزا^(١):

لقد تابع باروخ سبينوزا فلسفة ديكرت في إيمانه بالعقل، واعتباره المرجع الأول في كل شيء، ومن هنا كانت مساهمته الفكرية في تقوية مبادئ الحدثاء، فقد طبق مبادئ ديكرت العقلانية في جميع كتبه، ويلاحظ أن سبينوزا خطى خطوات جادة، وعميقة في ذات الوقت في مجال النقد التاريخي للعهدين القديم والجديد، فقد أكد على أن ما يسمى بالكتاب المقدس هو عمل إنساني، وأشار إلى تناقضاته^(٢).

لقد طبق سبينوزا المنهج النقدي على الكتاب المقدس، «وأثبت من خلال التناقض الواضح فيه أن مصدره لا يمكن أن يكون إلهيا، وأن فكرة الوحي مجرد وهم، وأنه لا يوجد رب متجاوز للطبيعة، فما نسميه الإله هو الطبيعة بمنتهي البساطة»^(٣).

وفي تأكيده على أن الله والطبيعة شيء واحد، اعتقاد بالحلول، وتأليه الطبيعة.

ولقد كان الهدف الأساسي من رسالته اللاهوتية السياسية «هو الفصل بين الفلسفة واللاهوت، وبذلك أرسى الأسس الحديثة التاريخية، في نقد التوراة، وقام بذلك بوصفه فيلسوفاً نقدياً لمادة عينية، أو لنص تاريخي هام، وأكثر أيضاً في مقدمته على الفصل بين الدين والدولة»^(٤).

وطبقاً لمنهجه النقدي التاريخي اعتبر المعجزات التي حدثت للأنبياء -عليهم السلام- من قبيل الخرافات؛ حيث يقول: «والحقيقة أن حدثاً مخالفاً للطبيعة لا يقع أبداً؛ لأن نظامها سرمدى ثابت»^(٥).

(١) باروخ سبينوزا (أمستردام ١٦٣٢م، لاهاي ١٦٧٧م) فيلسوف هولندي ابن تاجر يهودي من أمستردام، تلقى تربية يهودية تقليدية، وتعلم مبادئ التاريخ الديني والسياسي، والنقدي لليهودية، تعرض لمضايقات جمة بسبب موقفه المتحرر من تقاليد الممارسات الدينية، مما أدى إلى حرمانه من قبل الكنيس اليهودي، وتعلم مبادئ الفيزياء والهندسة، وتأثر كثيراً بفلسفة ديكرت، وانعزل في مدينة لاهاي، ونذر نفسه للتأمل، وعاش من صقل الزجاج، ومات بمرض السل. من أهم مؤلفاته: الرسالة اللاهوتية السياسية، رسالة في الأخلاق، مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهنات عليها بالطريقة الهندسية، تأملات ميتافيزيقية، انظر: زوني إيلي الفا: موسوعة أعلام الفلاسفة (م، س)، ج ١ ص ٥٤٨.

(٢) جان توشار، بمعاونة لويس بودان، بيار جانين، جورج لافو، جان سيرنيلي: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر ط ١، ١٩٨٧م، ص ٢٨٧ بتصرف.

(٣) كارين آرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس، (م، س)، ص ١٣٩.

(٤) بيتر كونز مان (وآخ): (م، س)، ص ١١١ بتصرف يسير.

(٥) انظر: يوسف كرم: (م، س)، ص ١١٧.

واعتقد أن: «الأنبياء لم يمنحوا عقلاً أكمل من عامة العقول»^(١).

وقال: بالآلية المطلقة، وهي عنده المثل الأعلى الذي يرمي إليه العلم الحديث، وعلى هذا فقد أقام مذهباً لا أخلاقياً بالرغم من دعواه^(٢)؛ لأنه في موضوع الأخلاق: «قد أغفل فيه السؤال الإنساني عن الهدف؛ إذ لا شيء أدى إلى أسر الناس سوى تفكيرهم الغائي، فكل ما في الطبيعة ينظر إليه كوسيلة لما فيه نفع لهم»^(٣).

ويرى سبينوزا أن من الحكمة التمتع بالحياة الدنيا إلى أقصى حد، «فإن الأفعال الصادرة عن رجاء الجنة، وخوف جهنم ليست فاضلة، والفضيلة الأساسية عنده هي القوة أو الشجاعة التي تجعل الإنسان حراً مستقلاً، وأن من الحكمة أن نتمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع... والموت آخر ما يفكر فيه الرجل الحر؛ إذ ليس الحكمة تأمل الموت، بل تأمل الحياة»^(٤)، وهذا الكلام يصب في تدعيم المذهب المادي، ونشره بين الناس.

ولقد وصفه أحد المشتغلين بالفلسفة بقوله: «إنه أول رجل حديث عبر بوضوح تام عن المذهب الطبيعي والمذهب العقلي اللذين قاوم بهما التفكير الحديث مذهب خوارق الطبيعة، ومذهب الوقوف عند النصوص، وهما المذهبان اللذان غلبا على القرون الوسطى، وقد دافع عن استقلال العقل ضد كل نوع من السلطة، وأصر على أن يوضع كل شيء حتى الكتب المقدسة^(٥) نفسها موضع الفحص ككل الوثائق التاريخية الأخرى»^(٦).

ولعل هذه النقطة بالذات تصل به إلى المساهمة التأسيسية لتيار الحداثة، وفي هذا الصدد يقول سبينوزا: «أنه يتحتم علينا أن نقضي قضاءً مبرماً على المعتقدات

(١) (م، ن)، ص ١١٦.

(٢) يراجع: ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة د / فتح الله محمد المششع، بيروت: مكتبة المعارف، ط ٦، (ب، ت)، ص ٢١٧ بتصرف.

(٣) بيتر كونزلمان (و آخ): (م، س)، ص ١٠٩.

(٤) انظر: يوسف كرم: (م، س)، ص ١١٥.

(٥) حسب اعتقاد القائل، وهو: الأستاذ وولف أستاذ المنطق في جامعة لندن.

(٦) أ. وولف: عرض تاريخي لفلسفة والعلم - الرسالة الأولى، (م، س)، ص ٥٦.

الدينية؛ لكي نبدأ التفكير على أسس جديدة»^(١).

ومن خلال اعتقاده أن: «الكتاب المقدس عمل بشري حافل بالتردد، والتناقض، والخطأ، فيستحيل أن تكون التوراة لموسى^(٢)، وأن الدين المسيحي لم يكن إلا ظاهرة تاريخية يفسرها الوقت الذي ظهرت فيه، والظروف التي تطورت خلالها، فهي ظاهرة لم تكن لها إلا صفة زمنية لا أبدية، نسبية لا قطعية»^(٣). أقول: من خلال ذلك اعتبر سبينوزا من رواد المنهج النقدي التاريخي للكتاب المقدس.

ومن جراء هذه النظرة النقدية للكتب المقدسة، صدر قرار صارم ضده من رجال الدين اليهودي، وفيه تم إنزال اللعنة، والحرمان بالمدعو سبينوزا، وتم فصله عن شعب إسرائيل، وصبت عليه اللعنات، ومنع الناس من التحدث معه، أو الكتابة إليه، أو مساعدته، أو تقديم معروف له، ومنعوا أيضاً من العيش معه تحت سقف واحد، ومن الاقتراب منه على مسافة أربعة أذرع، ومن قراءة كتبه، وما جرى به قلمه^(٤).

والحق: أنه كان يفتخر بطرده من المعبد اليهودي، فالإيمان التقليدي عنده عبارة عن نسيج من الغوامض فاقدة المعنى، وفضل أن ينال ما أسماه بالغبطة من الأعمال الحر لعقله^(٥).

٣- جون لوك^(٦)؛

لقد كانت فلسفة لوك منصبية على مهاجمة التقاليد، والحكم التعسفي من قبل

(١) يراجع: بول هازار: أزمة الضمير الأوروبي (م، س) ص ١٤٢، وللمزيد عن فكر سبينوزا يراجع: ريتشارد

شاخت: (م، س) ص ٩٤ وما بعدها. وستوارت هامبشر: (م، س)، ص ١١٢ وما بعدها.

(٢) عليه الصلاة والسلام.

(٣) يراجع: بول هازار: (م، س)، ص ١٤٢.

(٤) يراجع: ول ديورانت: (م، س)، ص ١٩٣.

(٥) كارين آرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس، (م، س)، ص ١٣٩.

(٦) جون لوك: (١٦٣٢م / ١٧٠٤) فيلسوف ومنظر سياسي إنكليزي، ولد في عائلة بروتستانتية. ومن أب يعمل رجل قانون، تلقى دروسه الثانوية في لندن، ثم في جامعة أكسفورد التي توظف فيها فيما بعد، اهتم بالواقع فدرس الطب، واطلع على علم الطبيعة، والكيمياء، والسياسة، أصبح في سنة ١٦٦٨م عضواً في الجمعية الملكية، ثم مؤرخاً ملكياً على التجارة وشؤون المستعمرات. من أهم مؤلفاته: رسائل حول التسامح، مقال في الحكم المدني، المسيحية العاقلة، أفكار في التربية. انظر: موسوعة أعلام الفلاسفة (م، س)، ج ٢، ص ٣٧٩.



الكنيسة، مؤكداً على أن سياسة المجتمع، وإدارة شئونه محكومة بالقوانين المدنية لا القوانين الدينية، وفي هذا يقول لوك: «فكل ما أريد قوله: هو أيًا كان مصدر السلطة، فإن السلطة ما دامت ذات طابع كنسي، فيجب أن تكون مقيدة بحدود الكنيسة؛ إذ ليس في إمكانها بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى الشئون الدنيوية؛ لأن الكنيسة ذاتها منفصلة عن الدولة، ومتميزة عنها تمامًا، فالحدود بينهما ثابتة ومستقرة، ومن يخلط بين هذين المجتمعين كمن يخلط بين السماء والأرض، وهما متباعدان أشد التباعد، ومتضادان أشد التضاد»^(١).

ويؤكد على أن الوحي الديني ليس له مجال في المسائل الدنيوية، فيقول: «لم يبق حاجة أو نفع للوحي في مثل هذه الأمور كلها، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعة أكثر يقيناً لتتوصل بها إلى معرفة هذه الأمور؛ لأن الحقائق التي تتضح لنا من معرفتنا لأفكارنا، أو تأملنا لها تكون دائماً أوثق من تلك التي تأتينا عن طريق الوحي التقليدي»^(٢).

لقد آمن جون لوك بالدين الطبيعي، ويرى أنه يتفق في معطياته مع معطيات العقل البشري^(٣)، وأما عن نظريته السياسية، فهي: «قائمة على مبادئ الحرية، فالناس أحرار بالطبع، ولا يمكن أن يخضعوا لأي سلطة إلا بمحض رغبتهم، فيجب إذن أن يكون حصل التعاقد قبل كل اجتماع مدني، بيد أن موضوع ذلك العقد هو ضمان الحقوق الطبيعية السابقة لكل حق اجتماعي مثل: الحرية، التملك، العمل». «ويجب على الجماعة البشرية حماية الحقوق المدنية، ولا يوجد أي مبرر للاعتداء على هذه الحقوق بدعوى الدين»^(٤).

(١) جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، بالتعاون مع المشروع القومي للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٥، ص ٣٦.

(٢) يراجع: جون هرمان راندال تكوين العقل الحديث (م، س)، ج ١ ص ٤٤٠.

(٣) (م، ن) ص ٤٤١، وللمزيد عن هذه النقطة انظر: جاكين لاغريه: الدين الطبيعي (م، س)، ص ٦٠ - ٦٤.

(٤) يراجع: جون لوك: (م، س)، ص ٣٥ بتصرف، حسن أسعد فهمي: تاريخ الفلسفة (م، س)، ص ٢٢٠ وما بعدها بتصرف ود. فريال حسن خليفة: المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٥، ص ٤٤ وما بعدها بتصرف.

لذلك يعد لوك من «الرواد الأوائل لمذهب التحرر الاقتصادي، ومن أوائل المدافعين عن الحرية الفردية، ولقد هاجم نظرية الحق الإلهي المقدس التي استغلها الملوك في حكم شعوبهم حكماً استبدادياً مطلقاً بكل قوة»^(١).

فهو يؤمن تام الإيمان أن هناك نظاماً طبيعياً يحكم المجتمع، ويقبله العقل، ولا يرفضه الواقع المعاش، ويرى أن عناصره تدعو دائماً إلى التسامح الديني، وإلى عدم التعصب، ويؤكد على ضرورة ترك مسألة الانتماء الديني؛ لضمير الفرد وحرية.

فلسفته تقوم على أن: «أساس الاجتماع هو الحرية، وقد أوجب الفصل بين الدين والكنيسة؛ حيث أن هدف الدولة الحياة الأرضية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية، ولما كان المجتمع المدني غير قائم على مصالح الكنيسة، فليس للدولة أن تراعي العقيدة الدينية في التشريع، ولا يحل القول بدولة مسيحية، ومبدأ الدولة أن لكل أن يستمتع بجميع ما يعترف به للغير من حقوق، فيجب على الدولة أن تجيز جميع أنواع العبادة الخارجية، وتدع الكنيسة تحكم نفسها بنفسها فيما يتعلق بالعقيدة، والعبادة وفقاً للقوانين العامة، فتسود الحرية جميع نواحي المجتمع المدني»^(٢).

ويعد لوك من أوائل التجريبيين؛ حيث «رفض وجود أفكار نظرية تكون في الإنسان سابقة على التجربة، فالعقل في الإنسان ومنذ الولادة يوازي صفحة بيضاء، وكل التصورات المحددة هي تصورات تنشأ مع الوقت، وانطلاقاً من التجربة»^(٣).

وأما عن رأيه في مسألة الأخلاق، فيعتقد: «أن الخير والشر يتحددان تبعاً لتحصيل الفرح أو الألم، وأن السعي الإنساني يقوم على الوصول إلى الفرح (السعادة)، أو على تحاشي الألم، فالفرح والألم هما معيار كل سلوك»^(٤).

(١) يراجع: د. محمد علي أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي - الفلسفة الحديثة، الإسكندرية دار المعرفة الجامعية، ط ١، ١٩٩٦م، ص ١٧٧ بتصرف يسير، وينظر: جاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع (م، س)، ص ٣٦.

(٢) انظر: يوسف كرم: (م، س) ص ١٥٢ بتصرف يسير.

(٣) بيتر كوزمان (و أ خ): (م، س)، ص ١١٩.

(٤) (م، ن)، ص ١١٩ بتصرف.

فيؤول هذا المذهب «إلى نظرية السعادة الذاتية أو المنفعة؛ لأن الخير في نظره كل ما يؤدي إلى استحقاق مكافأة، والشر ما يستوجب العقاب، فالحرية المطلقة هي لا تتخطى حرية العمل»^(١).

ومما لا شك فيه أن لأفكاره الأثر البالغ في فكر الأنوار والحداثة، وبالأخص في المجال السياسي^(٢).

٤- ديفيد هيوم^(٣) :

مما لا شك فيه أن لاتجاهات هيوم الإلحادية أثرها العميق في مسار التيار الحداثي، فلقد أراد هيوم في بحثه النقدي لفلسفة الدين، اكتشاف كيفية نشوء التصورات التاريخية المختلفة حول الإله، والتساؤل عن مدى مكانتها، فالدين لا يعني بالنسبة إليه دلالة على ظاهرة ذات أصل متعال، بل هو نتاج الفكر الإنساني، يكمن أصل الدين في المعطيات النفسية، وبخاصة باعث الخوف والأمل، للذين ينبعان من وعي الكائن بالضعف، وبعدم الأمان، ومن خلال ذلك عبت الطبيعة. ويعتقد هيوم أن البشرية بدأت في معتقداتها بتعدد الآلهة، ومع تزايد عدم التسامح نشأ القول بالتوحيد، ورفض هيوم الأدلة العقلية على وجود الله متعرضاً لها بالنقد الحاسم^(٤). وينتهي من هذا الجدل العقلي إلى القول بالشك التام، والتباهي به؛ لذلك كانت فلسفته هي «اللاأدرية»^(٥).

واعتقد هيوم أن المعجزة انتهاك لقوانين الطبيعة، وأن البرهان ضد المعجزة من

(١) حسن أسعد: (م، س)، ص ٢٢٠، ٢٢١ بتصرف.

(٢) يراجع للمزيد عن لوك: ريتشارد شاخت (م، س) ص ١٤٢ وما بعدها. دينكن ميشيل: (م، س)، ص ١٨٩. ومارسيل بريلو، جورج ليسكييه: تاريخ الأفكار السياسية ببيروت: الأهلية للنشر ط ١، ١٩٩٢، ص ٢٢٩ وما بعدها. وولف: (م، س)، ص ٥٩، براتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي القاهرة: الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٧٧ م، ص ١٧١.

(٣) ديفيد هيوم: فيلسوف، ومؤرخ، وعالم اقتصاد إسكتلندي، ولد في أدنبرة سنة ١٧١١ م وتوفي في ١٧٧٦ م، ولد لأسرة متوسطة الحال، درس الحقوق، والفلسفة، واشتغل بالتجارة، يراجع: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص ٧٢٦.

(٤) يراجع: بيتر كونزمان (م، س)، ص ١٢٦ بتصرف.

(٥) يراجع: د. فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة. بيروت: دار الفكر العربي ط ١، ١٩٩٦ م، ص ١١٦.



طبيعة الواقعة نفسها، وعلى العموم، لا يمكن الدفاع عن الإيمان بطريقة عقلية على الإطلاق حسب مذهبه^(١).

لذلك رفض هيوم فلسفة ديكارت، ورأى أنه ليس باستطاعتنا أبداً التوصل إلى معرفة موضوعية، أو اليقين المطلق؛ لأن العقل البشري يفرض نظامه الخاص على العدد الهائل الفوضوي من المعطيات الحسية، وليس بوسع العلم المؤسس على الملاحظة، والتجربة أن يمدنا بأية معلومات عن الله بأسلوب أو بآخر، وبالتالي هو يشكك في المعطيات العلمية والدينية معاً^(٢).

وبالنسبة للأخلاق، فقد أرجعها هيوم إلى «وحي القلب والعاطفة - كما يقول -، فعنده أن الحكم الخلقي ينشأ حين نتصور فعلاً ما بجميع علاقته، فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار، فنقول عن الفعل: إنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته، بل لنوع تأثيره به»^(٣).

فهو يقول بذاتية الأخلاق، وماديتها بالإضافة إلى قبوله لمبدأ النسبية الأخلاقية، كما هو واضح من النص السابق، ويؤكد على أهمية التجربة، وعلى ضرورة إدخالها في طرق البحث في العلوم الإنسانية، فهو بذلك يمثل نزعة شكية تناول فيها دراسة قدرات الإنسان المعرفية بشكل نقدي^(٤)، فليس عنده أي مبرر للاعتقاد بوجود شيء حقيقي وراء خبرة الحواس، فأى معلومة ليس طريقها الحس، فهي مجرد وهم.

٥ - فولتير:

يعد فولتير من أكبر فلاسفة الأنوار في فرنسا، وقد قضى حياته مدافعاً عن الحرية والتسامح، وقد أعلن الحرب على الدين ممثلاً في الكنيسة، وكان شعاره: «اقضوا على السافل، والكنيسة في الحالة هذه»^(٥).

(١) ليود سينسر، أندريجي كروز: عصر التنوير، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي، للترجمة (٦٩٨) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٣٢، ١٣٣. بتصرف. وللمزيد يراجع: راندال (م، س)، ج ١ ص ٤٤٧.

(٢) يراجع للمزيد: كارين أرمسترونج: مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٥٠ بتصرف.

(٣) انظر: يوسف كرم (م، س)، ص ١٨٠.

(٤) بيتر كونز مان: (م، س) ص ١٢٥ بتصرف، وأيضاً: وولف: (م، س) ص ٦١ وما بعدها بتصرف.

(٥) بيتر كونز مان (وآخ): (م، س)، ص ١٢٩.

لقد اعتبر فولتير «معظم الديانات التاريخية مجرد خرافات، ويجب أن تستبدل بديانة عقلانية تحبذ الأخلاق، ويقول: «من الخلق نستدل على وجود الله، أما صفاته فتظل غير خاضعة للمعرفة»^(١).

فهو يرى: «أن الله هو خالق النظام الطبيعي إلا أنه لا يتدخل إطلاقاً في هذا النظام»^(٢).

وفي هذا متابعة للموقف السائد تجاه الإله في عصر الأنوار، وحاول فولتير «أن يربط بين التقدم، وارتقاء العقل، وانتصار العقل على الخزعبلات»^(٣).

ويقصد بها بالطبع المعتقدات الدينية، فقد كان يؤمل ويحلم «أن يرى آخر ملك مخنوقاً في أحشاء آخر راهب يسوعي»^(٤).

فتأكيده على الحرية، وعلى الديانة الطبيعية، وعدم قبول المعتقدات الدينية التي وصفها بالجمود والتقليد؛ كل ذلك ساهم في دعم الفكر الحداثي، إضافة إلى أن أفكاره وزملاءه في هذا الجيل كانت من الأسباب القوية؛ لقيام الثورة الفرنسية، وبداية التطبيق العملي لمبادئ الحداثة.

٦ - شارل دي مونتسكيو^(٥):

لقد صاغ مونتسكيو النظام الاجتماعي بروح التنوير، وأكد على ضرورة الحرية، «وقد أوصى بتقسيم السلطات إلى:

- (١) (م، ن) ص ١٢٩ بتصرف.
- (٢) يوسف كرم: (م، س)، ص ١٨٩، ١٩٠ بتصرف، وأيضاً الأب جان كمبي: (م، س)، ص ٢٨٥.
- (٣) فرانكلين باومر: الفكر الأوروبي الحديث - القرن (١٧)، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١، ١٩٨٧م، ص ١٥.
- (٤) راندال: (م، س)، ج ١ ص ٤٦٢، وينظر: ول ديورانت: (م، س) ص ٢٨٩، وللمزيد ينظر: جاكين لاغريه: (م، س)، ص ٧١ وما بعدها بتصرف، فيصل عباس: (م، س) ص ١١٤.
- (٥) شارل دي مونتسكيو: (١٦٨٩م - ١٧٥٥م) كاتب أخلاقي، ومفكر، وفيلسوف فرنسي، درس على يد الآباء اليسوعيين، ثم درس القانون وفي عام ١٧١٤م عين مستشاراً في محكمة بوددوا العليا، وقد رأى في الدين حيلة بارعة بأيدي الأقوياء لفرض هيمنتهم على الفقراء، من أهم مؤلفاته: روح القوانين، انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص ٦٥٢، ودينكن ميشيل: معجم علم الاجتماع (م، س)، ص ٢٠٨.

- سلطة تشريعية: عليها أن تراقب السلطة التنفيذية، وتتكون من مجلسين، مجلس أعيان الذي يراقب، والمجلس الأدنى الذي يشرع.
- سلطة تنفيذية تملك حق النقد تجاه التشريعية.
- سلطة قضائية، ويجب أن تفصل كلياً عن السلطة التنفيذية^(١)، وهي النظرية التي تسمى بنظرية الفصل بين السلطات^(٢).
- وأكد على ضرورة الديمقراطية^(٣)، وقد أثر في المجال السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي من خلال أفكاره التي تتفق مع الجو التنويري العام^(٤).
- ٧- **جان جاك روسو**^(٥)؛

نادى روسو بضرورة قيام الجمعية المدنية، «وأكد على فكرة العقد الاجتماعي، وعلى أن يكون السيادة من حق الشعب، ويجب أن تتفصل الحكومة من كل دين سماوي، بل تتخذ لها ديناً طبيعياً مدنياً تؤلف الأمة موادها»^(٦).

- (١) بيتر كونزمان (وآخ)، (م، س)، ص ١٢١ بتصرف.
- (٢) مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعير، مراجعة: جورج الكفوري إدْمُون رَبَّاط، القاهرة: ١٩٥٣م، (ب، د)، ج ١ ص ٢٥٦، ويراجع أيضاً: د. مهدي محفوظ: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث. بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ١١١، ١١٢.
- (٣) مونتسكيو: روح الشرائع (م، س)، ج ١ ص ٢٧.
- (٤) للمزيد يراجع: ليود سينسر (وآخ): عصر التنوير (م، س) ص ٣٦. جان توشار (وآخ): (م، س) ص ٢٠٧، جاستون بوتول: (م، س) ص ٤٧، ريمون بودون (وآخ): المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة د/ سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ٥٤٢.
- (٥) جان جاك روسو: جنيف (١٧١٢م / ١٧٧٨م) كاتب وفيلسوف كتب باللغة الفرنسية، من أسرة فرنسية مهاجرة، توفيت أمه وهو لا زال صغيراً، وقد أهمل فيه والده، ورباه القس لاميرسييه لمدة سنتين، عمل بعدها كاتباً في محكمة؛ ليتعلم أصول الإجراءات القضائية، ثم عمل لدى نقاش ليتعلم مهنته، ولكن هذا الأخير ما لبث أن طرده لاكتشافه أنه قد سرقه، ثم استضافه كاهن سافوا الذي بعث به إلى السيدة دي وارن الكاثوليكية، فأقام معها فترة في فرنسا في متعة وغرام، إلا أنه اكتشف بعد مدة أن لها عشيقاً آخر غيره فتركها، ثم سافر إلى باريس فعمل مدرساً للموسيقى، وفي عام ١٧٥٠م نال إجازة أكاديمية ديجون حول العلوم والفنون، وأعلن علاقته بتيريز لوفاسور التي أنجب منها خمسة أولاد وضعهم في الملجأ، ثم تزوج بها عام ١٧٧٧م، مات بالسكتة الدماغية، من أهم مؤلفاته: العقد الاجتماعي، معجم الموسيقى، أميل، انظر: زوني إيلي: (م، س) ص ٤٩٨، جورج طرابيشي: (م، س)، ص ٢٢٨.
- (٦) حنا أسعد: (م، س)، ص ٢٧٤.

لقد ساهم روسو في الإعداد الفكري؛ لقيام الثورة الفرنسية التي قامت بعد وفاته بسنوات قليلة، ولقد اعتبر كتابه عن العقد الاجتماعي بمثابة إنجيل للثورة الفرنسية، ورأى روسو أن الحرية والمساواة لا تتحقق إلا أن طريق العقد الاجتماعي، واعتقد «أن في الوحي افتتاحاً على الحقوق الشخصية، حتى أنه علق النجاة على الديمقراطية ذات الإرادة الكلية المستقيمة دائماً الحاكمة بأمرها في كل شيء حتى في المعتقد الديني»^(١).

لذلك لم يهتم بالديانة المسيحية، واعتبر إلهها «مجرد إسقاط للرغبات البشرية»^(٢)، وقال: إن الموجودات البشرية ولدت خيرة، ولم تولد في الخطيئة، وعلى كل فرد أن يصل إلى الله بطريقته الخاصة، وليست العقيدة الدينية مؤذية بقدر ما هي خيرة، وهاجم الكاثوليكية كثيراً؛ معتبراً أن دوافع الضمير الداخلية يمكن الثقة فيها أكثر من معتقدات الكنيسة الكاثوليكية الجامدة، وأفضل من التأييد الخرافي للمعجزات؛ لذا أدمنت كتاباته من قبل الأساقفة، وأحرقت بعض كتبه في الشوارع، وصدر الأمر القضائي بالقبض عليه، وقد أضطر إلى الهروب أكثر من مرة^(٣).

وفي الحقيقة لقد كانت له نظرة متشائمة للوجود البشري، وبالأخص في عصر التقدم والحضارة على أثر انتشار الأنانية، والخداع من جراء النظام الرأسمالي، ومجتمع التصنيع، واعتبر الملكية الخاصة قلب الفساد في المجتمعات الغربية، مما أبدى بعض النزوع إلى الأفكار الاشتراكية، وأبدى بعض الشكوك حول المعرفة العقلية والعلمية، ورأى ضرورة الإنصات لصوت القلب، والعواطف، والدوافع الغريزية بدلاً من سماع صوت العقل وحده، وهو هنا متأثر بالفلسفة اليونانية إلى حد كبير، ومن الملاحظ في ذات الوقت تأكيد على الإرادة الحرة للفرد، فقد جمع روسو بين نزعات عديدة، وفسرت كتاباته بتفسيرات مختلفة^(٤)، ولكن يبقى صلب

(١) يوسف كرم: (م، س)، ص ٢٠٥، ٢٠٦ يتصرف.

(٢) كارين أرمسترونج: معنى البشرية الأزلي (م، س) ص ٣٤١.

(٣) للمزيد ينظر: ديف روبنسون، أوسكار زرايت: روسو، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة أقدم لك، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، العدد ٦٩٦، ط ١، ٢٠٠٥ م، ص ٨٥، ١٣٠ وما بعدها.

(٤) يرجع في ذلك: ديف روبنسون، أوسكار زرايت: (روسو، سلسلة أقدم لك)، ترجمة د. أمام عبد الفتاح أمام، المشروع القومي للترجمة (٦٩٦)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٦٤ وما بعدها تحت عنوان: روسو المتعدد، وفيه أن أصحاب الثورة الفرنسية احتفلوا به، وأن أصحاب عهد الإرهاب استبدوا إليه، وكذلك ماركس، وكانط، وسارتر في وجوديته، وهيكل في نظره للدولة ككيان مطلق، ودعاة ما بعد الحداثة في إيمانه بالطبيعة المرنة للموجودات البشرية، وكذلك دعاة الرومانسية في دعوته للبدائية، وحب الطبيعة، والخيال، والتمرد ضد قواعد العقل ومعايير.

توجهاته الدعوة «إلى إحياء ديانة مدنية مشتركة على أن تشمل عقائدها الوضعية القليلة العدد ما تتميز به القوانين، وما يتميز به العقد الاجتماعي من قداسة»^(١).

٨- كانط^(٢):

ينظر إليه دائماً على أنه يمثل قمة عصر التنوير، «ولقد اتسمت فلسفته بالشك، وفقدان الإيمان في الدين والميتافيزيقا في آن واحد»^(٣)، ولقد مثلت مؤلفاته فكر العصر الحديث بأكمله، وتعد قضية الحرية من أكثر القضايا التي اهتم بها، حتى عرف التنوير، ووصفه - كما سبق بيانه - بأنه: «تحرير الإنسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه... من عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي. إنني أقول: إن حالة الوصاية هذه مفروضة ذاتياً إذا كانت ناجمة ليس عن افتقار إلى الذكاء، وإنما عن نقص في شجاعة الفرد، أو في تصميمه على استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد اسمعني تشجع واستخدم ذكاءك أنت، إن هذا في التنوير هو صيحة الحرب»^(٤).

وقد رأى كانط أن المعرفة ترتد إلى التجربة من حيث مادتها، وإلى العقل من حيث إطارها، فلا غنى عن العقل والتجربة في بناء المعرفة الإنسانية»^(٥).

إن الفلسفة الكانطية «تتركب من العنصرين الجوهرين للفلسفة الغربية الحديثة، وهما: الاتجاه الميكانيكي، والاتجاه الذاتي»^(٦).

(١) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س) ص ١٢٣. بتصرف، وللمزيد: ريمون بودون (وآخ): (م، س) ص ٣٥٢ وما رسيل بريلو (وآخ): تاريخ الأفكار السياسية (م، س)، ص ٢٤٣. وكارن أرمسترونج: مسعى البشرية (م، س)، ص ٣٤٠.

(٢) كانط: (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) ولد لأبوين فقيرين، ينتميان إلى البروتستانتية، درس اللاهوت، ثم الرياضيات والفلسفة، تأثر بهيوم، يعرف بأنه صاحب الفلسفة النقدية، له العديد من المؤلفات منها: نقد العقل الخاص النظري، نقد العقل العلمي، الدين في حدود العقل الخالص، يراجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص ٢٠٨، ٢١٦. زوني ألفا: (م، س) ج ٢، ص ٢٤٤، طرايش: (م، س)، ص ٥١٣.

(٣) كرسوفر وأنت، أندزجي كليموفسكي: كانط، سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة عدد ٤٣٠، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٢ م، ص ٧ بتصرف.

(٤) انظر: كارل بوير: بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٩٦ ص ١٦١.

(٥) د. كريم متي: (م، س)، ص ٢٤٠.

(٦) بولاند بيروتي: الموسوعة العالمية الشاملة (م، س)، ص ٨١، وللمزيد: مايكل هارت (وآخ): (م، س)، ص ١٣٥ بتصرف.

ومذهب الآلية هو: «المذهب الذي قام لدحض النظريات العضوية التدريجية للوجود، ومذهب الذاتية هو المذهب الذي قال: باستقلال الإنسان عن الله، فوجه بالتالي اهتمام الفكر الفلسفي نحو الذات الإنسانية»^(١).

ويظهر أن كانط قبل الآلية على علاقتها حيث يرى أن قوانين المنطق، والرياضيات، والطبيعة هي القوى المسيّرة لهذا العالم^(٢)، ويرفض كانط الاستدلال علي وجود الله تعالى من خلال مخلوقاته، وانتظام سيرها، وجمال مفرداتها؛ حيث يقول كانط: «إن مظهر الكون الخارجي، وجماله، وتناسقه وحدته، وإبداعه ليس دليلاً قاطعاً على وجود الله»^(٣).

لقد كان كانط من أبرز رواد الحركة النقدية في العصر الحديث، فالدين عنده يقاس بالعقل، وفي حدوده فقط، وتوصل كانط إلى أن الله تعالى والحياة الآخرة أبعد عن متناول التجارب الإنسانية، «ولذلك فلا يمكن أن يكونا موضعاً للمناقشة، فهما لا يمكن إثباتهما ولا نفيهما، ولكن يمكن الإيمان بهما على أنهما من الاعتقادات التي لا تقوم على أسس نظرية، بل على أسس عملية أي مهمات تحتمها أصول السلوك العملي المطلوب»^(٤). يقصد الأدلة العقلية على وجود الله تعالى، وأنها مسألة خارجة عن نطاق العقول، وبذلك يفتح الباب علي مصراعيه أمام الأديان الوضعية، ويرى إن كانت هناك حاجة للدين أو المعتقد، فمن أجل العامل الخلقي المنظم لسير حركة الناس، وتنظيم حياتهم، أما الطقوس، والشعائر، والعبادات، فليست تدخل في دائرة اهتمامه.

وبعبارة أوضح يقول كانط: «إن الدين لا يجوز أن يقوم على أساس منطق العقل النظري، ويجب أن يقوم على العقل العملي للشعور الأخلاقي، وذلك أن أي كتاب من الكتب المقدسة، وكل ما ينزل به الوحي يجب أن يحكم عليه بماله من قيمة أخلاقية، ولا ينبغي أن يكون هو نفسه الحاكم، أو القاضي الذي يرجع إليه في

(١) بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. محمد عبد الكريم (م، س)، ص ٢٨.

(٢) (م، ن) ص ٣١ بتصرف.

(٣) ول ديورانت: (م، س) ص ٢٥٥، ٢٥٦ بتصرف يسير.

(٤) انظر: أ. وولف: (م، س)، ص ٦٢ بتصرف يسير.

القانون الأخلاقي^(١).

فهو يقرر: «أن الأخلاق لا تحتاج إلى الدين ليعملها، فهي كافية بذاتها بفضل العقل العملي الخالص»^(٢).

لقد اعتبر كانط أن النقد هو الخطوة الأولى تجاه التنوير^(٣)، ولا أكون مبالغاً لو قلت: إن محور كتاباته كانت حول تعميق فكرة النقد، وهذا من وجهة نظري امتداد للحركة الحدثاء الأولى التي نشأت في داخل الكنيسة الكاثوليكية التي وضعت نقد النظام الكنسي وعقائده على مائدة الفحص، وعمق كانط دعوته لاستمرار فلسفة التنوير من خلال دعوته إلى «إقامة النظام الديمقراطي، والحرية في كل مكان، ودافع عن الثورة الفرنسية في العديد من كتاباته التي تشير إلى الثورة آنذاك»^(٤).

ومن مجموع كتاباته يمكن القول بأن كانط طور ديانة عقلية خالصة، وأظهر منهجاً نقدياً عاماً يقع في قلب دائرة الحدثاء، وما بعدها.

٩- هيغل:

لقد تأثر هيغل بمن سبقه من الفلاسفة، وبالأخص بسبينوزا وكانط، وتعمق في دراسة المسيحية، وجاءت أقواله في مجملها حمالة أوجه؛ لذلك انقسم طلابه من بعده، واختلفت وجهات النظر حوله، فمن قائل: بأنه متصوف مسيحي قال: بوحدة الوجود، ومن قائل: بأنه فيلسوف إنساني ينتمي للتيار الإلحادي، وعلى كل حال توجد مسلمة في فكره عززت من فلسفة الحدثاء، ومقولاتها، وخلاصتها حسب فهم وول ديورانت، ودراسته العميقة لأقوال وآراء هيغل أنه: «ليس هناك مجال في فلسفة هيغل لوجود إله خارج الكون أو مجاوزة، فمذهبه يعرض نفسه على أنه وعي ذاتي بالكون كمعرفة مطلقة، بل في الوقت ذاته كتعبير عن فكر الله»^(٥).

(١) انظر: ول ديورانت: (م، س)، ص ٣٥٥، ٣٥٦.

(٢) كرسطوفر وانت (وآخ): (م، س)، ص ١٥٢، ١٥٣ بتصرف.

(٣) فرانكلين باومر: الفكر الأوربي الحديث القرن (١٨)، (م، س)، ج ٢ ص ٩.

(٤) (م، ن)، ص ١٥٩ بتصرف، ول ديورانت: (م، س)، ص ٣٦٥ بتصرف.

(٥) ليود سينسر، أندرجي كروز: هيغل، سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (٤٢٩)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٧ وللتوسع ينظر بصفة خاصة: د. زكريا إبراهيم: هيغل أو المثالية المطلقة، عبقريات فلسفية، القاهرة: مكتبة مصر، طبعة عام ١٩٧٠، ص ٤١٠ وما بعدها. ود. محمد ثابت: مع الفيلسوف (م، س) ص ١٢٣، ١٢٤.

فهو يرى أن: «الله أو الروح المطلقة، أو المطلق - كما أسماه هيغل - هو اللانهائي والحقيقة الكلية، ولكن الله لا يوجد في الفراغ، وإنما يتجسد ويعكس لنفسه مكاناً في الطبيعة، وعبر الزمان في التاريخ (في صورة تعاقب الحضارات والمدنيات)؛ إذ ليس له وجود خارجهما، ولم يعتبر هيغل هذا القول من قبيل الإلحاد، أو عدم الاعتراف بالله لصالح العلم الطبيعي، فالتجسد والتشيؤ في الطبيعة والتاريخ، هو أمر ضروري للروح المطلق اللانهائي؛ لأنه لا يستطيع أن يتمتع بصفتي الإطلاق واللانهائية إلا إذا تجلى في وجود أو عالم موضوعي يؤكد أمامه حقيقة إطلاقه ولا نهائيته، والوجود أو العالم الموضوعي الذي يشمل الطبيعة والتاريخ، والذي يجسد المطلق نفسه هو بالضرورة عالم محدد ومتمناه في مقابل اللامتناهي، هذا العالم بعبارة أخرى: هو نقيض المطلق أو نفيه، وهو لا بد أن يكون كذلك، وإلا لما استطاع المطلق أن يتأكد من إطلاقه ولا نهائيته، والعقل البشري هو الوسيط الضروري بين العالم المتناهي من ناحية، والطبيعة، والتاريخ، والمطلق من ناحية أخرى، فهو الوسيلة التي يتم عن طريقها وعي المطلق بذاته في الطبيعة والتاريخ»^(١).

ويؤكد عدد من الباحثين علي أن مذهب هيغل «مذهب عقلي متكامل»^(٢)، ومن خلال إطلاعي على بعض مؤلفاته تظهر النظرة العقلانية جلية من خلال تصوره للتاريخ حيث يرى:

«أن العقل يحكم التاريخ، وماهية العقل عنده تتمثل في الحرية، ويقصد بها اليقين الذاتي، أو التجديد الذاتي، أو الاستقلال، فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلاً لا تعتمد في وجودك على شيء آخر خارج ذاتك، فالروح لكي تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط، أعني أنها لا بد أن تكون هي الذات والموضوع في آن معاً، وحين يصبح الإنسان معقولاً، فيتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية، وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح؛ لكي تصل إلى هذه المرحلة؛ مرحلة

(١) د/ حنان ماهر عارف قنديل: الماركسية والتعددية السياسية دراسة في النظرية والممارسة، رسالة دكتوراه - قسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، إشراف د. علي الدين هلال، ١٩٩٦م، برقم ٢٧٧٨، ص ١٤ وما بعدها بتصرف.

(٢) بوخينسكي: (م، س) ص ٣٥، علي أدهم: فلسفة التاريخ لهيغل، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٤، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: ص ٤٤.

الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم، وتتعرف عليه على أنه ملك لها»^(١).

إن تصور هيجل «للسير العالمي على أنه منطقي ومعقول، حيث تقوم فلسفة التاريخ عنده على المبدأ التالي: سيسيطر العقل على العالم، وأن التاريخ الكلي جرى تبعاً لإنارة العقل»^(٢).

وفي هذا السياق يرفع هيجل الشعار التالي: «أن ما هو عقلي واقعي، وأن ما هو واقعي عقلي»^(٣).

وفي منهجه النقدي يلاحظ: أنه تعرض لدراسة حياة يسوع المسيح، «فحذف كل عمل معجز أو خارق للطبيعة، فجعل يسوع يصوغ تعاليمه بطريقة يبدو فيها كما لو كان أستاذاً في الجامعة، ومؤلفاً لنقد العقل الخالص متفقاً مع مشروع كانط الخاص، فالأمر الذي يقوله يسوع «افعل ما تريد للآخرين أن يفعلوه معك» ذلك هو الأمر المطلق؛ ولعل هذا كان شغل فكر هيجل أثناء تعرضه للمسيحية، فقد استهدف التفرقة بين صوت المسيح الحي النقدي، وكل ما تحول إلى مؤسسة في المسيحية، كل ما هو معتقد مجرد، أو ما يسميه هيجل بالوضعية، أو حرفية القانون الوضعي»^(٤).

ولا يصيبني الملل أن أقول: إن السبب في ذلك التحريف الذي حدث للديانة، فجعلها في وضعية المعارضة لبداية العقول، وحقائق العلوم، فهذا خطأ الكنيسة في الأساس، وخطأ رجال الحدثاء حينما نظروا إلى كل دين من خلال المنظور الكنسي بدون تفكير مدقق أو وعي مدرك.

إن المنهج الجدلي الذي اشتهر به هيجل، يقوم على فكرة أن الإنسان صانع

(١) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح، إمام ومراجعة د. فؤاد زكريا، بيروت: دار التنوير، ط٢، ١٩٨١، ص ٤٥، ٤٦، ٨١، ٨٤ بتصرف.

(٢) يراجع: أ. دولف: (م، س)، ص ٧١ بتصرف يسير، بيتر كونزلمان (وآخ): (م، س) ص ١٥٧ بتصرف يسير.

(٣) ليود سبنسر (وآخ): (م، س) ص ١١٦، وهيجل: (م، س) ص ٧٢، ٧٤ بتصرف. (م، س) ص ٧٢، ٧٤ بتصرف.

(٤) (م، ن): ص ٣٩، ٤٠ بتصرف.

تاريخه، وعلى فكرة التحول المستمر والتطور الدائم، ونظرًا لمدى انشغاله بهذه القضية أطلق عليه أنه «صاحب لاهوت التاريخ»^(١). ومن نافلة القول: إنه يريد من وراء ذلك القضاء على المؤسسات، والمعتقدات الدينية بالأساس.

ويرسخ فكر هيجل للنزعة التسلطية القائمة على حب السيطرة، والاستحواذ، وللحروب المسماة بالاستعمارية؛ لأنه يقدم التبرير النفسي لمشروع الحداثة في شقه العملي الموسوم بالعنف، والانتهاك لكرامة الشعوب، كما ساهم في بناء شقه النظري الموسوم بنقد الفكرة الدينية.

فعنده: «أن البشرية لا تتقدم إلا بسبب: الصراعات، والحروب، والثورات، أي: من خلال صراع المجهورين ضد القاهرين، ولقد اعتاد أن يقول: إن السلام والانسجام لم يخلقا لصنع التقدم»^(٢).

١٠- أوجست كونت^(٣):

مؤسس المدرسة الوضعية^(٤)، وفيلسوفها، وتقوم نظريته على ما يسميه

(١) بيتر كونزيمان (و أخ): (م، س)، ص ١٥٣.

(٢) ريبوس: ماركس سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (٣٠٤) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠١م، ص ١٩.

(٣) أوجست كونت: اسمه الحقيقي: أوغست إيزيدور ماري فرانسوا - كزافييه كونت (١٧٩٨م / ١٨٥٧م)، كان والده يعمل في مكتب تحصيل الضرائب في مونيخ، أنشأته والدته على الديانة الكاثوليكية، ودرس في مدرسة الفنون ثم طرد منها، ودرس الطب ثم تركه، وعاد إلى باريس، وامتنع بعض الأعمال، وحرر أول كتاب سياسي له بعنوان تأملات، تزوج من بني تدعى كارولين ماسان، وفي عام ١٨١٧م التقى بسان سيمون الذي غير نظام أفكاره وحياته على العموم، فكتب العديد من الكتابات في هذه الحقبة التي لازم فيها سان سيمون، منها: الانفصال العام من الآراء والرغبات (١٨١٩م)، والتقييم الإجمالي لمجموع الحاضر الحديث (١٨٢٠م)، ثم في سنة ١٨٩١م، نشر المجلد الأول من الدروس في الفلسفة الوضعية، الذي استعرض فيه تاريخ الإنسانية، وقد قسم إلى ثلاث مراحل آخرها وأعلىها المرحلة الوضعية. وفي عام ١٨٤٤م تعرف على كلوتيل دي نو، والتي عشقها، وكانت مريضة بالسل، فلما ماتت في ١٨٤٦م، صار شبه عايد لها، وأسس ما أسماه بالديانة الإنسانية من أجلها. انظر: جورج طرابيشي: (م، س) ص ٥٤٠، زوني إيلي: (م، س)، ج ٢ ص ٣٠١.

(٤) الوضعية: أول من استعمله أوجست كونت في حقل الفلسفة، ومبدأ الفلسفة الوضعية يهدف إلى تفسير طبيعة التقدم التاريخي للمجتمع من خلال المراحل الثلاثة: (الدينية اللاهوتية، الميتافيزيقية المثالية، الواقعية العلمية الوضعية)، والتي هي أعلى المراحل، وهي فلسفة إحادية. يراجع: دينكن ميشيل: (م، س)، ص ٢٣١.



قانون الحالات الثلاث؛ حيث يتناول هذا القانون تطور الإنسانية العقلي، وتطور كل علم بمفرده، وتطور الفرد، ولزيد من الشرح والتفصيل إليك التالي:

- في الحالة اللاهوتية أو التخيلية، يعتمد الإنسان إلى تفسير الظواهر في العالم بأفعال تُعزى إلى كائنات فوق طبيعية.

- في المرحلة الميتافيزيقية، أو المجردة، فهي في الحقيقة لاهوت مصنع، بمعنى: أن الكائنات ما فوق الطبيعة قد جرى استبدالها بوحدة مجردة (فارغة). وهذه المرحلة ليست منتجة، بل هي مرحلة تحليل، وبالتالي فهي توصل إلى المرحلة التي تلي.

- في المرحلة العلمية أو الوضعية، يصار إلى التخلي عن البحث عن السبب الأخير؛ لتتحول المعرفة إلى معرفة الوقائع القائمة، وهي أعلى مرحلة يمكن للعقل أن يبلغها^(١).

ففي هذه الحالة الأخيرة، يتم نسيان السؤال عن السبب الأول والأخير، وعن الغايات والأهداف، وعن الأسئلة الكبرى المحورية في حياة الإنسان (من خلق؟ ولماذا؟ وما المصير؟)، وتتحول المعرفة إلى معرفة مادية بحتة، قائمة على التجارب والمعامل ولا شيء غير ذلك، فهي معرفة محصورة في نطاق الوقائع والأحداث غير ناضرة إلى الأسباب الأولى، والمقاصد، والعلل، والأهداف.

وقد أكد كونت على أنه: «يجب على الفلاسفة أن يطرحوا ظهرياً البحث عن المطلق (ويقصد به الإله)؛ لأنه غير قابل للعلم، ويأخذوا بأسباب تنظيم وترتيب طرق العلوم ونتائجها، ويجب أن يتحول الإخلاص الديني من خدمة إله غير معروف إلى خدمة الإنسانية»^(٢).

ورأى كونت أن الثقافة الغربية على وشك الولوج للمرحلة الوضعية الثالثة،

(١) يراجع بيتر كونزمان (وأخ): (م، س)، ص ١٦٥، ودينكن ميشيل (تحرير): معجم علم الاجتماع (م، س)، ص ٢٢١. وديمون بودون (وأخ): المعجم النقدي لعلم الاجتماع (م، س)، ص ٤٦٠، والأب جان كمبي: (م، س)، ص ٢٢٦. وجاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع (م، س)، ص ٧٣.

(٢) أ. وولف: (م، س)، ص ٧٧.

وأن النكوص إلى مصادر السلوى اللاهوتية أو الميتافيزيقية التي كانت موجودة في الماضي غير ممكنة، بل إن قوانين التاريخ الحتمية الثابتة تدفع إلى التحرك قدما إلى عصر العلم^(١).

فالوضعية: «ترى أن الفلسفة ليست إلا تجميعاً لنتائج العلم بمعناه الميكانيكي»^(٢)، أي: المادي أو الآلي، فهي طريقة للتخلص من المعتقدات الدينية جملة، والعلة عندهم أن:

«الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة، وما بينها من علاقات أو قوانين، والمثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية»^(٣)، فلا سبيل لليقين إلا من خلال العمل والتجربة في وجهة نظره، والسؤال المحوري هنا: هل استمر أوجست كونت على هذا السبيل أو نوازع الفطرة أجبرته عن العدول الجزئي؟ فالفطرة غالبية ليست مغلوبة، ولكن لفقدان الهادي، وللبعد عن الميزان الصحيح كانت الاستجابة تتسم بالنقص والقصور، فلم تلبى صدق عاطفة، ولا سلامة فطرة، ولا قوة عقل، ولزيد من التوضيح أقول:

من عجيب أمر أوجست كونت أنه بعد أن أعلى من مقام العقل، والمادة، والمحسوس على العموم، عاد يبحث عن العاطفة والقلب، ويحن إلى غذاء المشاعر، فأسس ديانته المسماة: «بديانة الإنسانية»، وفيها قدم العاطفة على العقل، وطلب منها إنارة العقل، فانتهى إلى مثل الحالة اللاهوتية التي اعتبرها طفولة النوع الإنساني^(٤)، وكما قلت: لعدم وجود الأصول الصحيحة شرع بمجرد عقله، وإن شئت قلت: هوام يخطط لهذه الديانة التي تعبد الموجود الأعظم على حد تعبيره، ووضع لها طقوساً، ونظاماً جماعياً، وآخر فردياً، وأقام لها هيئة من الفلاسفة، والأطباء، والعلماء، وجعل لها ثالثاً وشعاراً هو: المحبة كمبدأ، والنظام كأساس والتقدم كغاية^(٥)، ولا يغيب عن البال مدى تأثره بالثالوث الكنسي، فالحنين إلى

(١) كارن آرمسترونج: معنى البشرية (م، س)، ص ٣٧٢ بتصرف يسير.

(٢) بولاند بيروتني: (م، س)، ص ٨٣.

(٣) يوسف كرم: (م، س)، ص ٣١٧.

(٤) (م، ن)، ص ٣٢٧ بتصرف يسير.

(٥) (م، ن)، ص ٣٢٨، ٣٢٩ بتصرف.

الماضي يغالبه، واتخذ من مسكن عشيقته معبدًا.

وصار لديانته الوضعية هذه اتباع، ولعبد معشوقته رواد، ولكنها اضمحلت، فهي الآن كديانة أقرب إلى الانقراض.

١١ - كارل ماركس^(١):

يعتبر المؤسس الحقيقي للنسخة الحداثية الثانية، النسخة الشيوعية، فهو «نبي الشيوعية العصرية النافخ في نارها حتى أشعلها ثورة عالمية»^(٢).

والفلسفة الماركسية فلسفة مادية في أساسها، تعتبر الكون مجرد مادة لا خالق لها، لقد «وُلِدَ فكر ماركس على أساس تجديد، أي: على أساس نقد لاذع وعميق لفكرة الله (تعالى)، لا بل لفكرة الوجود الإلهي، فقد أنزل ماركس بفكرة (الله) ثورة كوبرنيكية حقيقية؛ حيث أكد على أن الإنسان أصبح قادرًا على أن يستعيد من السماء السعادة كلها والطاقة كلها»^(٣).

فالماركسية هي أحد الورثة الشرعيين للنظرة المادية والعقلانية إلى الكون التي قال بها فلاسفة التنوير، فهي بنت التنوير، لقد كانت لماركس رؤية حول مجتمع يعمل بدقة، يعمل كل فرد فيه على نحو طبيعي، ويسهم في تحقيق الرفاهية، والمثل الأعلى للماركسيين هي الفوضوية الفلسفية، للوصول إلى مجتمع مكون من بشر أحرار متساوين، وهذا المثل أحد الأفكار التي شاعت في عصر الأنوار، ولكن الوسيلة هو الثورة العنيفة، وهذا ما يخالف تقليد التنوير»^(٤).

إن صلة ماركس بالفلسفة الوضعية لا تنكر، وفي هذا يقول جاستون بوتول: إنه

(١) كارل ماركس: (١٨١٨-١٨٨٥ م) فيلسوف يهودي ألماني، مؤسس الشيوعية كان والده محامياً ثرياً، طلب منه دراسة القانون، فدرسه في جامعة بون، وكان كثير المشكلات بسبب سعيه وراء الخمر والنساء، تأثر تفلسفه هيجل، اشتغل بالصحافة فترة، وكان لصداقته بفردريك إنجلز لها أعظم الأثر في جل أفكاره، وأصدر معه البيان الشيوعي ١٨٤٤ م، نفى إلى إنجلترا، ثم عاد إلى ألمانيا، وهو من أعظم النقاد الغربيين للنظام الرأسمالي، من أهم مؤلفاته: رأس المال، البيان الشيوعي، صراع الطبقات في فرنسا، للنظام الرأسمالي، يؤس الفلسفة... إلخ، ينظر: زوني ألفا (م، س)، ج ٢ ص ٤١٦.

جورج طراييشي (م، س) ص ٦١٨، ريوس: (م، س)، ص ١٠، ص ٣٢.

(٢) يوسف كرم: (م، س): ص ٤٠١، مع بيان ضرورة تنزيه لفظ النبوة عن هذه السياقات (الباحث).

(٣) أندريه ناتاف: الفكر الحر (م، س): ص ١٢٣.

(٤) كرين برينتون: (م، س): ص ٣١١، ٣١٢ بتصرف.

«تقترب روحه الفكرية من روح الفلسفة الوضعية»^(١).

لقد آمن ماركس بالمادية التاريخية، وهي مبنية على «أن المادة هي كل الوجود، وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية»^(٢)، «وهذا ما يفسر حماسته للعلم وعقيدته العميقة في التقدم، وتقاطعه مع مذهب التطور الذي قدمه داروين»^(٣).

لذلك يلاحظ أن «البيان الشيوعي يعرض رؤية نشوئية؛ حيث يظهر تطور النوع البشري على أنه يخضع إلى حتمية قاطعة»^(٤).

لقد نظر ماركس إلى الدين على أنه: «مجرد مرآة لأمر ليست بذات قيمة، فالدين روح حالة في أشياء لا روح لها... إنه أفيون الشعوب»^(٥).

حقاً إنه: «لم يهتم بمناقشة فكرة الله؛ لأن الدين نفسه لم يكن سوى نتاج مادي، خاضع لمجموعة من الظروف الاجتماعية، والأصول الاقتصادية، فالعالم الديني هو انعكاس للعالم الواقعي. يقول ماركس: «إن مصير الإنسان لا يتصور إلا في علاقته بالطبيعة من جهة، وبغيره من الناس من جهة أخرى، ودونما اعتبار لأي مبدأ متعالي، أو لأية حقيقة مطلقة في ما وراء هذا النشاط الإنساني الذي بمقتضاه يخلق الإنسان نفسه بنفسه»^(٦).

تقول كارين آرمسترونج في هذا الصدد: «أخذ ماركس عدم وجود الله كأمر بديهي، ولم يهتم بتقديم تبررات فلسفية لإلحاده، كان عمله الوحيد هو العمل على التخفيف من بؤس البشر»^(٧).

(١) جاستون بوتول: (م، س): ص ٨٢.

(٢) يوسف كرم: (م، س): ص ٤٠٢.

(٣) بولاند بيروني: (م، س): ص ٩٢.

(٤) د. بودون (وآخ): (م، س): ص ٤٧٢.

(٥) بيتر كونزلمان (وآخ): (م، س): ص ١٧١ بتصرف، وديكن ميشيل: (م، س): ص ١٩٨.

(٦) د/ معن زيادة: (تحرير): الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٨٨، ص ٩٠ بتصرف يسير.

(٧) كارين آرمسترونج: مسعى البشرية (م، س): ص ٣٧١.

ويرى ماركس: «أن الفلاسفة قد قاموا حتى الآن بتأويل العالم بأشكال مختلفة في حين أن المهم هو تغييره، ومن منظور المادية يجب أن يكون التحول الاجتماعي خاضعاً لجدل التاريخ، فإذا كانت المادة هي التي تعي الوعي، فإن ذلك يتخذ أولاً ضمن شكل العلاقات الاجتماعية، لقد بحث ماركس مبدأ التطور البشري داخل السيرورات الاقتصادية، فكل عناصر المجتمع الأخرى ليست إلا بني فوقية أيديولوجية؛ كالفلسفة، والدين، والثقافة على سبيل المثال»^(١).

فالدين عند ماركس من اختراع البشر، أو مجرد إسقاط لاحتياجات البشر هذه الاحتياجات أوجدها العوامل المادية، والاجتماعية بالأساس، والأسى الديني هو تعبير عن الأسى الواقعي، واحتجاج عليه في نفس الوقت، ويرى «أن الدين بشكله التقليدي سوف يختفي؛ بل لابد من أن يختفي، فقد أعلن ماركس في إحدى عباراته الشهيرة أن الدين هو «أفيون الشعوب» فالدين يرجئ السعادة، والجزاء إلى الحياة الأخرى، ويدعو الناس إلى القناعة والرضا بأوضاعهم في هذه الحياة. ويؤدي ذلك إلى صرف الانتباه عن المظالم، ووجوه التفاوت واللامساواة في العالم، وإلهاء الناس بما يمكن أن يكون من نصيبهم في عالم الآخرة.

وينطوي الدين على ما يرى ماركس على عنصر أيديولوجي قوي: «إذ إن المعتقدات والقيم الدينية تستخدم، في أكثر الأحيان؛ لتبرير جوانب اللامساواة في مجالات الثروة والسلطة»^(٢)، وعلى حد تعبير كارين أرمسترونج: «كان الدين بالنسبة لكارل ماركس عرضاً من المجتمع المريض، وأفيناونا يجعل النظام الاجتماعي المثقل بالأمراض محتملاً، ويزيل الإرادة في العثور على علاج»^(٣).

وحينما يصبح الناس محررين من الأنظمة القمعية سوف تختفي فكرة الدين، والإله من الكون، «فالإنحاد ليس نظرية مجردة، بل هو مشروع جوهري لرفاه البشرية، والقضاء على الدين بصفته سعادة وهمية للشعوب أمر تقتضيه سعادتهم الحقيقية»^(٤).

(١) بيتر كونزلمان (وآخ): (م، س): ص ١٦٩ بتصرف يسير.

(٢) يراجع أنتوني غدنز: (م، س): ص ٥٨٠ بتصرف.

(٣) كارين أرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس (م، س): ص ١٥٢.

(٤) كارين أرمسترونج: مسعى البشرية (م، س): ص ٣٧٢.

فالعامل الاقتصادي هو المحور في تطور المجتمعات، وقيامها في الأساس عند كارل ماركس، ينتج عنه صراع الطبقات، ففي البيان الشيوعي: «إن تاريخ كل المجتمعات التي وجدت حتى الآن هو تاريخ النضالات الطبيعية. الرجل الحر، والعبد النبيل، ورجل العامة، السيد والقم، رئيس الطائفة المهيمنة، والعامل المياوم، وبكلمة واحدة المضطهد والمضطهد، يقفان في تعارض دائم آخذين في نزاع مستمر، مرة خفياً، ومرة مكشوفاً، نزاع ينتهي في كل مرة إما بإعادة بناء ثورية للمجتمع -وعلى نطاق واسع-، أو بالقضاء العام على الطبقات المتصارعة»^(١).

فيعتقد ماركس أن هذا الصراع يحكم التاريخ منذ بداياته بشكل جدلي: المجتمع البدائي، مجتمع الرق القديم الإقطاع الرأسمالية البرجوازية الحديثة، ثم تأتي بعد ذلك الاشتراكية، وبالطبع من خلال الثورة، وفي النهاية بعد انتصار الطبقة العاملة انتصاراً كاملاً، وتمكن الاشتراكيين في المجتمعات تأتي مرحلة الشيوعية، وتنتهي أدوار الدولة، والأسرة، وسائر هذه المنظمات والكيانات المجتمعية، وعلى هذا فإن «التاريخ من صنع الإنسان لا المصير، ولا القدر، ولا ما يسمى «يد الله»^(٢).

يقول أنتوني غدنز: «ترتكز وجهات النظر التي طرحها ماركس إلى ما كان يُسميه «المفهوم المادي للتاريخ»: إن الأصول الرئيسية للتغير الاجتماعي في نظره لا تكمن في ما يحمله الناس من أفكار وقيم، بل إن حوافز التغير الاجتماعي تتمثل في المقام الأول في المؤثرات الاقتصادية. والصراعات بين الطبقات هي التي تدفع إلى التطور التاريخي؛ لأنها «محرك التاريخ»، وبعبارة ماركس، فإن التاريخ البشري برمته حتى الآن هو تاريخ الصراعات بين الطبقات»^(٣).

ومن خلال هذا الصراع والثورة يتوقع ماركس انتهاء مرحلة الرأسمالية الجديدة لتبدأ مرحلة الاشتراكية، ومن ثم الشيوعية، فيولد مجتمع بلا طبقات ولا

(١) ماركس وفريدريك إنجلز بيان الحزب الشيوعي (١٨٤٨م)، في: ج. تيمونز (وآخ): من الحداثة إلى العولمة (م، س): ص٤٦.

(٢) ريوس: ماركس سلسلة أقدم لك - ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (٢٠٤) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠١م، ص١٢٢.

(٣) أنتوني غدنز: (م، س): ص٦٩، وللمزيد ينظر: يوسف كرم: (م، س): ص٤٠٢.

أزمات لا سلطات، ففكون أكثر إنسانية، وفتمتع بقدر كبفر من الراحة، والرفاهفة، والتقدم، والحدثاء.

١٢- تشارلز داروفن^(١):

إن فكرة التفر والتحول المستمر، غلبت على السفاق العام لعلم الأفااء الحدثاء، «فلا وفود لنوع فففى إلى الأبد دون أن فطاله التفرفر، لقد أظهرت العلوم الطفففة مفاً إلى رفض الفلسفة الماهوفة، أى: الفلسفة التي تقبل وفود ماهفات ثابتة، فقد تم التفل فى علم الأفااء عن تصور أنواع فوانفة أو نباتفة مثالفة لصالء تعريف فنامف للنوع، ومن الناففة الففولوجفة ففل التشكفك إلى الموقع الذى اءله الإنسان، وكان موقعاً متمفراً بوصف الإنسان تتوفجاً للفلل، فمئذ صدور كتاب داروفن «أصل الأنواع» (١٨٧١م) أصبح التطور الإنسانف جزءاً من التطور الطفففى لكل فاة، فالإنسان بفوره ففس إلا عنصراً من ففار الفاة»^(٢).

فهو فءف: «أن الإنسان تطور من سلالة القردة العلفا: الفورفلا، والشمبانزف، أى: أن البشر ففسوا ذروة عملفة فلف هاءفة، بل إنهم مثل أى شىء آخر تطوروا من خلال المءولة والفلأ، وأنه ففس لله دور مفاشر فى صنعهم»^(٣).

إن داروفن ففسر الأنواع المءلفة من المءلوقات بأنها ترجع فى فذورفا إلى أصل واحد، أو بضعة أصول نمء، وتكاثرء، وتووعء فى زمن مفف مفف بمقتضى قانون الانتخاب الطفففى، أو بقاء الأصلل، وهو القانون اللازم من نتائج البقاء، أو الصراع

(١) تشارلز داروفن: (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) عالم طفففى إنفلزف، وضع نظرفة فى تطور الأفااء أءء به إلى نظرفة فلسفة فى الطفففة، وعالء فباً لهذه النظرفة مسائل نفسفة وألفافة، حاول فى فءافة ففاته فراسة الطب، ولكنه لم فذوقه ثم عرض لفراسة اللاهوء فى كمبرفء، فما فبء أن انصرف عنها، وءففه مفله الفطرف إلى الاشتراك فى رحلة علمفة حول الأرض طالء خمس سءفن (١٨٢١ - ١٨٣٦م)، وجمع خلالها من الملاحظات ما كان الأساس لأول نظرفءه، وقضى بعء ذلك زهاء ربع قرن فستكمل ملاحظاته وتجاربه ففى أفرج النظرفة، وقضى زهاء ربع قرن آخر فءعمها وفجالء عنها، أفرج نظرفة التطور فى كتابه أصل الأنواع (١٨٥٩م)، ثم طلفها على الإنسان فى كتابه «تسلل الإنسان والانتخاب الطفففى» (١٨٧١م)، وعالء على مقتضاها مسائل نفسفة فى كتابه «التعبفر عن الانفعالات فى الإنسان والففوان» (١٨٧٢م)، انظر: فوسف كرم: (م، س): ص ٣٥١.

(٢) فففر كوفنزمان (وأخ): (م، س): ص ١٨٩ بفصرف ففسر. وءنا أسعء فهمف: (م، س): ص ٣٣٩ بفصرف.

(٣) كارن أرمسءرونء: مسمى البشرفة (م، س) ص ٣٧٧.

من أجل الحياة، وقوانين ثلاثة ثانوية هي:

أولاً: قانون الملائمة بين الحي، والبيئة الخارجية.

ثانياً: قانون استعمال الأعضاء، أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة.

ثالثاً: قانون الوراثة، وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد في الانتخاب الصناعي، فالنظرية الداروينية آلية بحتة تستبعد كل غائية^(١).

وهي نظرية قائمة على المبدأ الحسي والمادية الصرفة، وقد طبق داروين هذه النظرة المادية على الإنسان، فأصبح متسلسلاً عن نوع من القرد، ولا فروق كبيرة بينه وبين الحيوان على العموم، كما سبق توضيحه، وبذلك صار للإنسان تاريخاً طبيعياً، وبحسب كارين آرمسترونج: لم يرغب داروين في تدمير الدين، فقد ظل إيمانه في حالة تذبذب، وبخاصة بعد موت ابنته آني المأسوي، ولم تكن مشكلته الرئيسية مع المسيحية هي الانتقاء الطبيعي، بل مبدأ الخطيئة المميتة الأزلية^(٢)، ومرة أخرى نعود لحديثنا الذي لا نمل من تكراره أن المسيحية منذ تحريف الكتاب المنزل، وهي السبب الرئيسي في هذا التضارب، والتناقض، والإلحاد المنتشر في المجتمع الغربي.

وفي المحصلة انتهى داروين في مسيرته إلى الاعتقاد بـ «اللاذرية»، كما يبدو واضحاً في قوله: «إن المسألة خارجة عن نطاق العقل، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدي واجبه»^(٣).

لقد شاعت نظرية التطور في شتى المجالات، وأصبحت المقياس الجديد للقيم، فالشيء الذي يمتدح، هو آخر ما وصلت إليه عملية التطور، وهو الحديث، والعصري، والمتقدم، والتقدمي، وأصبح الشيء المذموم هو القديم، والماضي، والمتحجر الذي نأخ عليه الدهر، وسبقه الزمن، لقد قوت فكرة التطور الاتجاه الإنساني الطبيعي،

(١) انظر: يوسف كرم (م، س): ص ٣٥٢.

(٢) كارن آرمسترونج: معنى البشرية (م، س) ص ٣٧٨ بتصرف يسير.

(٣) (م، ن): ص ٣٥٥ بتصرف يسير.

وأكدت على أن فكرة التقدم شيء لا مفر منه، وأصبح علم الأحياء، وعلم النفس يصبغ النظرة إلى الإنسان والكون، وفي جميع مجالات السياسة، والاقتصاد، والأخلاق، والاجتماع، كما شددت النظرية على أهمية الدور المنوط بالبشر حتى تنتهي هذه التغيرات إلى شيء ذي قيمة في ظل المبدأ الصراعى التطوري (البقاء للأقوى).

ولعل واقع الناس في أوروبا ساعدها بعد الثورة الصناعية، والتغير المتسارع المستمر الذي رافقها في حقول العلوم التطبيقية، وبعد الثورة الفرنسية، والتغير المتسارع الذي رافقها في الحقل السياسى والمجتمعي هيئ الناس بقبول فكرة النشوء، والتطور، ورسخها في أذهانهم.

لقد أصبح الإنسان بعد داروين من نتاج الطبيعة بمقدار ما هو جزء منها، وأنه قد ارتفع إلى حيث هو الآن من أصل وضع، وأنه حقق أعماله بعد كفاح مرير في بيئة معادية^(١).

وبعد داروين «أصبح من الممكن - حسب كارين آرمسترونج - إنكار وجود الله دونما تحدي القرائن العلمية ذات الموثوقية الكبرى للمرة الأولى، أصبح الشك، وعدم الإيمان خياراً فكرياً قابلاً للحياة يمكن الدفاع عنه»^(٢).

ويلاحظ أنه بعدما طرحه داروين من أتباعه من لم يجبذ كلمة ملحد؛ لأنها توحي بالانحلال الأخلاقي، وفضلوا كلمة علماني، ومنهم من صرح بالإلحاد وافتخر به، ومنهم من فضل مسمى اللادرية، ولكن الجميع متفق على أن العلم رمز للتقدم، وأن الدين رمز للعالم القديم الذي لا بد أن يختفي، بل بعضهم سمى الدين بعلم الشر، وأنه ليس أمام الناس إلا أن يختاروا بين أساطير الدين وحقائق العلم، وأن الدين شرير وخطر، وأن العلم خير ومفيد^(٣).

(١) يراجع: راندال: (م، س): ج ٢ ص ١٤٨ - ١٦٢ بتصرف كبير.

(٢) كارين آرمسترونج: مسعى البشرية (م، س) ص ٢٨٣ بتصرف يسير.

(٣) للتوسع يراجع: (ن، م) ص ٢٨٣ - ٣٨٨.

لقد ورث نيتشه الأفكار المادية المنقولة عن المفكرين التنويريين، وبالأخص في نقد الدين والأخلاق، ولكنه طورها إلى نهايتها في الاتجاه النقدي الحاد، فقد «اعتقد أنه لا يوجد شيء اسمه المعرفة، وكل ما هناك ضرب من الخرافة والخيال، وأن الحقيقة لا تكتشف، بل تخلق أو تخترع»^(٢).

لقد وجّه أفكاره نحو الاتجاه العدمي، والعدمية الأخلاقية بالذات، ومعناها: «التخلي الجذري عن القيمة، وعن المعنى»^(٣)، وكثيراً ما يؤكد نيتشه على نسبية الأخلاق، وعدم قيمتها، وتاريخيتها وتناقضها، وقاس هذا الفهم على سائر الحقائق، فما «هي إلا أوهاماً نسينا أنها أوهام على حسب تعبيره»^(٤).

فجعل من نفسه نصيراً لمبدأ العدمية، وحصر تفكيره وجهوده في نقطتين: «أحدهما: نقد القيم الأخلاقية والدينية، والأخرى قلب هذه القيم بوضع إرادة القوة في المحل الأول»^(٥)؛ لذلك نادى بضرورة إعادة تقييم جميع القيم، ويستلزم ذلك هدم المعتقدات المسيحية، والقواعد الأخلاقية على اعتبار أنها تزرع الخوف من الوصول إلى العظمة والقوة في قلوب الناس.

ولعل نيتشه في سياق حديثه عن الصراع ورث الفكرة ممن سبقه، وبالأخص هيجل، وماركس، وداروين، ولكنه حول الصراع الدارويني من أجل البقاء، أو الوجود إلى صراع من أجل العظمة، أو القوة، ف«طالب بمراجعة القيم، ونادى بعبادة الرجل

(١) نيتشه: (١٨٤٤ - ١٩٠٠) ابن قس لوثري، درس فقه اللغة، ثم أصبح أستاذاً لهذه المادة في مدينة بازل، ودرس اللاتينية واليونانية، تأثر كثيراً بشوبنهاور، أكثر من نقد المسيحية، مال إلى التشاؤم والعدمية، أصيب بأمراض عدة، جعلته يترك التدريس الجامعي في عام ١٨٧٩م، وبعد عشر سنين انتهى به المرض إلى الشلل الكلي والجنون، فظل على هذه الحال حتى وافقه المنية.
يراجع: يوسف كرم (م، س) ص ٤٠٥، ٤٠٦، بيتر كونزمان (م، س) ص ١٧٧ - ١٧٩، زوني ألفا (م، س) ج ٢ ص ٥١٢، طرايبشي (م، س) ص ٦٧٧.

(٢) أ. وولف: (م، س) ص ٧٤.

(٣) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س) ص ١٧٧، ولورانس جين، كين شين: نيتشه سلسلة أقدم لك، المشروع القومي للترجمة (٢٩٧)، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٤٢.

(٤) بيتر كونزمان: (م، س) ص ١٧٧ بتصرف يسير.

(٥) يوسف كرم: (م، س) ص ٤٠٧.

العظيم»^(١)، أو الإنسان المتفوق «السوبرمان» على حد تعبيره، بل اعتبر نفسه مبشراً بقدمه والمخلص باسمه، فهو يرى الدنيا بمنظار أسود، ولكن الأمل معقود على ظهور السوبرمان، ويتحدث عنه كما تتحدث الروايات الإغريقية عن الأبطال^(٢).

وبذلك «وضع نيتشه فكرة السعادة التي تميز الأنوار موضع تساؤل»^(٣)، وإمعاناً في نقد المسيحية، وسائر الأديان: أعلن نيتشه بكل صراحة موت الإله؛ حيث يقول: «لقد مات جميع الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق»^(٤).

وأُتفق تمام الاتفاق مع تحليل كارين أرمسترونج لفكر نيتشه حيث قالت ما ملخصه: «إن نيتشه تفحص قلوب معاصريه، ووجد أن الله قد توفى هناك، وأن تقدم العلم المذهل في الغرب قاد إلى تهميش الإله، فقد كان موت الله حقيقة، بمعنى: أن إله المسيحية أصبح غير معقول، وأن ما بشر به كارل ماركس صار واقعاً معاشاً في عصر نيتشه، فقد أقل حضور الإله في حضارة الغرب، وإذا لم يتم العثور على مطلق آخر يحل محله سيصبح كل شيء مخلخلاً ونسبياً، فإلى أين يتجه الغربيون، يعتقد نيتشه أن بوسع البشر مجابهة خطر العدم بأن يجعلوا من أنفسهم آلهة، فبإمكان الإله الذي أسقطوه على أشياء خارجية أن يولد داخل روح بشرية، كسوبرمان (Ubermensch) يضيف على العالم معنى نهائياً جوهرياً، ولتحقيق ذلك علينا أن نتمرد ضد إله المسيحية الذي عين الحدود التي لا يستطيع الطموح البشري تجاوزها، وتسبب في اغترابنا عن أجسادنا ورغباتنا، وأضعفنا بمثال التراحم، ثم إن السوبرمان سيطور من نفسه حتى يصبح البشر في مرحلة جديدة في النهاية آلهة»^(٥).

مما سبق نفهم مرامي ما يرنو إليه نيتشه، كما نستطيع إدراك مغزى أقواله المتكررة مثل قوله: «إن الله افتراض، وأنا أريد ألا يذهب بكم الافتراض إلى أبعد

(١) بولاند بيروتي: (م، س): ص ٨٢، د. كرين برينتون: (م، س): ص ٢٩٢ بتصرف.

(٢) أ. وولف: (م، س): ص ٧٤ بتصرف.

(٣) أندريه ناتاف: (م، س): ص ١٣٠.

(٤) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، بيروت: دار القلم، (د، ط)، ص ١٠٦.

(٥) كارن أرمسترونج: معنى البشرية (م، س) ص ٣٩١ - ٣٩٢ باختصار شديد.

مما تفترض إرادتكم المبدعة»^(١). وقوله: «لقد مات الله، ونحن نريد الآن أن يحيى الإنسان المتفوق»^(٢).

وكذا قوله: «لقد تجلى بهاء الإنسان المتفوق، يعني: في هذا الخيال الطارق، فما لي وللإلهة بعد»^(٣).

وتساءل بحق كارين أرمسترونج ماذا يحدث حينما يتصور الناس فعلاً أنهم هم الحقيقة الأسمى؟ بمعنى حينما يموت الإله كيف يكون شعور البشر آنذاك، بالتأكيد النتائج خطيرة من الذين تأثروا بأقوال نيتشه عالم النفس سيجموند فرويد الذي رأى أن صوت العقل سيؤدي في النهاية إلى إخماد صوت الدين، ورأى من الخطورة إجبار الناس على الإلحاد قبل الأوان؛ لأنه والحالتئذ سيؤدي إلى إنكار غير صحي، وانتهى إلى أن الدين مرض عصابي يقترب من الجنون، وأن منشأ الدين هو الضغوط النفسية التي تعكس مسار الإنسان التطوري، والدين ما هو إلا تحقيق رغبوي لنوازع غريزية غير واعية أو غير سوية، وطقوس الدين وأساطيره تنتمي إلى مرحلة بدائية من تطور البشر، وإنه قد حان الوقت؛ كي نسمح للعلم بتهدئة مخاوفنا بدلاً من الدين^(٤).

من هنا انتشرت أفكار نيتشه، والتي عمل على إذاعتها في أنحاء أوروبا تدعيماً للإلحاد، والفكر الحر، ولقد لاحظ العديد من الباحثين أن في إنكار نيتشه للقيم، وتأكيد على النسبية المطلقة، ورفضه لمبدأ الحقيقة، وإعلانه لغياب المعنى والغاية، وتأكيد على اللاعقلانية، إرهابات تتجاوز الحداثة إلى ما بعدها مما يؤيد القول: بأن نيتشه يمثل نهاية الحداثة، وبداية ما بعدها، ويدل أيضاً على محورية فلسفته في المناخ الغربي بمختلف أطيافه، وتعدد ألوانه.

(١) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت (م، س): ص ١١١.

(٢) (م، ن): ص ٣١٤، وينظر للمزيد: د. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية (م، س): ص ٩٠، وهنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة فتحي أمين، القاهرة: دار النهضة العربية بالاشتراك مع فرانكلين (نيويورك)، ط ١، ١٩٦٤م، ص ٢٢١، وفؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون (م، س): ص ٢٧.

(٣) (م، ن): ص ١١٤.

(٤) كارين أرمسترونج: معنى البشرية (م، س) ص ٣٩٥ - ٣٩٧ باختصار شديد.

١٤- جان بول سارتر^(١)؛

لقد جاهر سارتر فف مذهبه الوجودف بالإنحاد وافتخر به، وألفف مبحث الأخلاق من ذاكرته الوجودفة، إن «المشكلة فف الفلسفة الوجودفة»^(٢) أنها فلسفة تصدر عن الذات، وتقلب الذات، والذات فردفة، وهف حرة إزاء الموقف الذف تتواجد ففه، وحرففها تتنافف مع أفة معايير مسبقة، والأخلاق معايير مسبقة، وهف بالإضافة إلى ذلك معايير جمعفة عامة، والذات تتأبف على العام؛ لأنها فردفة، وتتأبف على القوالب؛ لأنها حرة»^(٣).

فالوجودفة ترى «أن الوجود سابق على الماهفة، أو أن الذاتية تبدأ أولاً»^(٤)، أئف:

- (١) جان بول سارتر: (بارفس ١٩٠٥م / ١٩٨٠) ففلسوف وكاتب فرنسف فخرج من الإفكول نورمال العفا، ومجاز بالفلسفة، ربته أمه بعد أن فقد والده سنة ١٩٠٦م، فلقنفته مبادئ الكاثولفكة المحافظة، وفف عام ١٩١٦م تزوجت أمه من ففدفف، ودخل جان بول إلى لففسه لاروشفل، تعرف إلى سفمون دف بوفوار عام ١٩٢٦م، ودُعف إلى الخدمة العسكرية عام ١٩٤٠، فوقع أسفراً، ثم أطلق سراحه، بعدها توجه إلى التفلفم، وأسس التجمع الاءفمقراطف الثورف، وساند الحزب الشفوعف إلى فوم انتفاضة المجر عام ١٩٥٠م، وكانت له مواقف سفاسفة، عاش مع سفمون دف بوفوار كعاشقفف، ولم ففجب على الإطلاق، وفف عام ١٩٦٩م منح جائزة نوبل، ورفضها، وفوقف إنتاجه التألففف بعد سنة ١٩٦٨م؛ نظراً لاعتلال صفته، من أهم مؤلفاته: الوجود والعدم، الففشان، الذباب، البفف الفاضلة، الشفطان والرحمن، الوجودفة إنسانفة، الأفدف الوسخة، وعلى العموم بعد سارتر أول ممثل للوجودفة ففرنسا، وزعم الوجودفة الإلحادفة، فراجع: زونف إلفف: (م، س)، ج ١ ص ٥٢١، جورج طرابفشف: (م، س)، ص ٢٤٨.
- (٢) الوجودفة: أ- بالمعنى الأعم إبراز الأهمفة الفلسففة الفف فرتدبها الوجود الفردف بمزافاه، وهف عودة إلى الوجود كما هو معطف، وشعور متزاف بالعبث الذف فمكنه التوغل فف فف مذهب صارمة، باختصار الحاجة إلى مواجهة الوجود، واعتباره ما هو معاشف، والتفكفر به تفكفراً ففعلاً، وهذه بالضبط بعض السمات الفف فجمع فف الوجودفة أو الفلسفة الوجودفة، ب- مذهب سارتر فستمذ المذهب اسمه من الأطروحة القائلة: إن الوجود فسبق الجوهر»، وهو تعبفر مفاففزفقف عن الاعتقاد بالحرفة المطلقة، الفف فعتبر أن الكائن الحف والفكر، إنما فضع نفسه بنفسه، على قدر ما فسمع له بعض المحدثات المقررة من قبل، وهو على هذا مذهب إلحادف ففكر وجود الله ورسله وكتبه، وفؤمن أن الإنسان أقدم من كل شئف فف الوجود وبالحرفة المطلقة. ج- وجودفة مسفحفة: مذهب مارسفل. فراجع: أندرفه لالاند (م، س)، ج ١ ص ٢٨٧، د. فسفن علف حمد: قاموس المذاهب والأداف بفرور، دار الففل، ط١ ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ص ٢٢٢.

(٣) د/ عبء المنعم الحفنف: معنى الوجودفة، القاهرة: مكتبة مءبولف، ط٢، ١٩٧٧م، ص ٢٢١.

(٤) جان بول سارتر: الوجودفة مذهب إنسانف، ترجمة عبء المنعم الحفنف، القاهرة: مكتبة راءفو، ط٤، ١٩٧٧م، ص ١١، وفراجع: رفشارد أففجاناسف، أوسكار ذاءف: الوجودفة، سلسلة أقدم لك، ترجمة حمءف الجابرف، مراجعة وتقدم وإشاراف إمام عبء الفتاح إمام، المشروع القومي، للترجمة (٦٩٢)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥، ص ١٢٧.

أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يعرف فيما بعد، فالإنسان لا يجد معونة في الأرض تهديه السبيل، فهو يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء، فهو محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الإنسان، فما الإنسان في فهم سارتر إلا ما يصنع نفسه، وما يريد نفسه، وما يتصور نفسه بعد الوجود، بمعنى أوضح وضع سارتر مصير الإنسان بين يديه^(١)، وهذا يعود إلى فقدان الإيمان الديني، فالوجودية: «هي محاولة استخلاص جميع النتائج المترتبة على الإلحاد الشامل»^(٢).

من هنا قال سارتر بعبثية الحياة: وعبارته المشهورة في رواياته المتعددة: «كل ما هو موجود وجد بدون مبرر، ويستمر في الحياة من خلال الضعف، ويموت عن طريق المصادفة»^(٣).

ويقول سارتر: «لكن الوجودية الملحة، والتي أمثلها أنا تعلن في وضوح وجلاء تامين، أنه إذا لم يكن الله موجوداً؛ فإنه يوجد على الأقل مخلوق واحد، قد تواجد قبل أن تتحدد معالمه وتبين، وهذا المخلوق هو الإنسان بمعنى أن وجوده كان سابقاً على ماهيته... إن الإنسان يوجد، ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود، والإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه، هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية»^(٤).

وينتج عن ذلك الحرية الفردية المطلقة، أو كما يقول سارتر: «كل فرد وصياً على نفسه، مسئولاً عما هي عليه مسئولية كاملة»^(٥).

وتنتشر الملامح الإلحادية في كل المقولات الوجودية لسارتر، فمثلاً يتحدث عن مقولة السقوط فيقول: «وعندما نتكلم عن السقوط... فإننا نعني أن الله ليس بموجود، وأن علينا أن نستخلص لأنفسنا النتائج المترتبة على عدم وجوده، وأن

(١) د يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف، ص ٤٥٧ بتصرف يسير .

(٢) فيليب تودي، هوارد ريد: سارتر، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة أقدم لك، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م، ص ٢٩.

(٣) فيليب تودي، هوارد ريد: (ن، م)، ص ٢٢.

(٤) جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني (م، س): ص ١٤ بتصرف يسير.

(٥) (م، ن): ص ١٥.

نستمر في استخلاصها حتى تمام النهاية»^(١).

«فكل ما هو موجود وجد بلا مبرر، ويستمر في الحياة من خلال الضعف، ويموت عن طريق المصادفة»^(٢).

ويرى سارتر «أن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغي سواه، ويسلبه حرите من خلال تحويله إلى موضوع، أو إلى شيء من الأشياء الموجودة في العالم، وفي المقابل نجد كل شخص يدافع عن حرته، ويقاوم باستمرار عملية تحويله إلى موضوع»^(٣).

ويلاحظ في هذا الصدد تركيزه على العنف، والجانب الثوري، وبذلك يكون متسقاً مع نظريته الصراعية السابقة الذكر، أي: النظرة إلى الإنسان باعتباره كائنًا مضادًا للإنسان»^(٤).

ويؤكد على عدم وجود القيم في الواقع، فيقول سارتر: «إن الوجودية تقول: إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيمة المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير، أو بوجود الصدق والنزاهة، قولاً لا معنى له؛ لأننا نصير حيال وجود إنساني بحث لا دخل فيه لوجود الله، أو لقيم مصدرها الله»^(٥).

وحسب سارتر في، فإن الإنسان خلق ليعيش لذاته، وليكون حراً كامل الحرية:

(١) سارتر: الوجودية نزعة إنسانية (م، س): ص ٢٢.

(٢) فيليب تودي، هوارد ريد: سارتر سلسلة أقدم لك، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (٢٩٨)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٧.

(٣) أنطوني دي كرسين، وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة د. نصار عبد الله، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ١٩٩٦م، ط ١، ص ١٠٣.

(٤) (م، ن): ص ١٠٧ بتصرف، وأيضاً ينظر: بيتر كونزمان (وآخ): (م، س): ص ٢٠٣ بتصرف، وفؤاد كامل: فلاسفة وجوديون، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر (ب ط، ب) ص ٥٢ وما بعدها بتصرف.

(٥) سارتر: الوجودية نزعة إنسانية (م، س): ص ٢٥.

«إن الإنسان محكوم عليه بالحرية محكوم؛ لأنه لم يخلق ذاته، وهو حر؛ لأنه قد صار مسئولاً عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في العالم»^(١).

وعلى كل حال فمما لا شك فيه أن هذه الأفكار وغيرها قد عززت من إمكانية الحداثة وما بعدها، وانتشارها في العالم الأوربي، وقد اقتضت علي هذه النماذج؛ لأنها تظهر بصورة كافية - علي الأقل من وجهة نظري - معالم النشأة الحقيقية، والملامح العامة لفكرة الحداثة، فجملة المفكرين الذين تم عرضهم يعتبرون كهنة الحداثة وأبائها، ومن أفكارهم تطورت نفسها، وبنيت فلسفتها.

(١) (م، ن): ص ٢٦، ويراجع للمزيد: سارتر: الوجودية الإلحادية في أودين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر (م، س): ص ٢٦٦ وما بعدها، وإ. م. يوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، الكويت سلسلة عالم المعرفة (١٦٥)، ربيع أول ١٤١٣هـ، سبتمبر ١٩٩٢م، ص ٢٩٣. ويوسف كرم: (م، س): ص ٤٥٧، د. أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، القاهرة: دار الثقافة للنشر، ط ٢، ١٩٨٤م، ص ١٨٦ بتصرف.

الفصل الثاني

الحدثاء: رؤية نقدية غربية

المبحث الأول

أصول الأزمة الفكرية للحدثة

لعله من المفيد، في هذه الدراسة أن نستمع إلى الأصوات الغربية الناقدة لتيار الحداثة، وفي هذا خير شاهد على مقدار هذه البضاعة عند أهلها.

وهذه الرؤية الغربية النقدية تدل دلالة واضحة علي بعد مهم في داخل الثقافة الغربية، وهو بعد النقد الذاتي، والمراجعة الدائمة للنتائج والمحصلات، وفي الحقيقة هذا مؤشر جيد علي درجة الوعي من جانب هؤلاء الباحثين الغربيين الذين تناولوا أصل ثقافتهم بالنقد، فكان هذا النقد بمثابة جرس الإنذار من مغبة العواقب، والإعلان عن مزالق الخطر، ومركب الأزمات في البيئة الغربية، وكأن لسان حال هؤلاء النقاد يقول: إن هناك خللاً يجب البحث عن أسبابه وتداركه، وهو أمر محمود في جملة، وفي اعتقادي: أن الأمر يتوقف عن هذا الحد، حد التنبيه والإعلان، ولا يعتدها لطرح آفاق علاجية ناجعة تعالج أصل الداء، فهي تقف عن مرحلة التشخيص، فإذا خطر ببال أحدهم أن يتقدم خطوة إلى ساحة دائرة وضع الحلول، وكتابة الأدوية تراه -والحالة هذه- يتخبط في ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها، وعلى حد تعبير أحد مؤرخي الحضارات توماس بري: «فالقضية كلها قضية نظرة، ونحن الآن بالذات نواجه مشكلة؛ لأنه ليس لدينا نظرة مقبولة، فلا النظرة القديمة تؤدي دورها علي الوجه السليم، ولا نحن تعلمنا النظرة الجديدة»^(١)، وهذا يعود -في الأصل- إلى فقدان المرجعية الصحيحة التي يتحاكم إليها عند التنازع والاختلاف، ويثوب إليها الفكر عند حلول المتاهة، وقربان الضياع، وفي ذلك أعظم دليل علي عدم قدرة العقل البشري علي وضع المناهج، والأنظمة السديدة لهذه الحياة في استقلالية كاملة عن الوحي الإلهي.

ولعل في ذلك ترى حكمة الله تعالى واضحة جلية في حفظه لكتابه الكريم بنفسه

(١) يراجع: روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانيسو: العلم في منظوره الجديد، تر: د. كمال خلايلي. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٢٤ بتاريخ جمادى الآخرة ١٤٠٩، فبراير / شباط ١٩٨٩م، ص ١٥.

جل وعلا: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]؛ لأنه العاصم من التخطي في غياهب الظلمات والضابط لحركة الحياة في كافة مناحيها.

وعلي عاداتي في هذه الدراسة من تقسيم الموضوع إلى أقسام، أو نقاط محددة يمكن التحدث عن أبعاد النقد الغربي لأصول الأزمة الفكرية للحداثة كالتالي:

أولاً: الإقرار بأزمة الحداثة:

سبق للفكر الغربي أن أقر بأزمة الكنيسة، وعاش هذه الأزمة، وكانت ردود الأفعال كثيرة، والتي منها نشوء فكرة الحداثة وتطورها بحسب مراحل الزمن، ثم يصل الفكر الغربي إلى الإقرار بأن الحداثة في أزمة، وأنها في ذاتها مشكلة عويصة تحتاج إلى حلول للخروج من حدود هذه الأزمة، بل عدوها أزمة الأزمات، وأساس المشكلات، فنسب النقد إليها العديد من المآسي، والفواجع، والحروب العالمية، واعتبروها هي التي صنعت مجتمع المخاطرة، وقادت إلى التدمير، وأنها تحتوي في ذاتها علي التناقض، وأنها من خلال آلية العولمة تريد أن تقذف بالجميع في دوامتها، وأزمتهما الحادة.

ومن الغريب أنهم نسبوا إليها صناعة التدمير حتى لذاتها وأفكارها الخاصة بها، فهي تنادي بالقطيعة حتى مع مرتكزاتها وأسسها.

في هذا الإطار يقول مارشال بيرمان في دراسته الهامة «حداثة التخلف»: «فإن نكون من أبناء الحداثة أو التحديث، يعني: أن نجد أنفسنا في بيئة تعدنا بالمغامرة، والقوة، والمتعة، والنمو، والقدرة على تحويل أنفسنا والعالم، ... كما أنه وفي الوقت نفسه تحمل تهديداً بتدمير كل ما لدينا كل ما نعرفه، وكل ما نكونه إن البيئات والتجارب الحداثية، تخرق جميع حدود الأديان والأيدولوجيات»^(١).

ثم يصف هذا الناقد المناخ الذي تريده أو تصنعه الحداثة، فيقول: «إن الحداثة توحد البشرية كلها غير أن هذه الوحدة هي وحدة إشكالية وحدة تتصف باللاوحدة، فهي تقذف بنا جميعاً في دوامة التحلل، والتجدد، والصراع، والتناقض، والغموض،

(١) مارشال بيرمان: حداثة المتخلف (تجربة الحداثة)، (ترجمة) فاضل جتكر، قبرص، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣م، ص٧.

المبحث الأول أصول الأزمة الفكرية للحداثة

والألم الشديد بصورة أبدية، فأن تكون حديثاً، يعني: أن تكون جزءاً من عالم كل ما هو صلب فيه يتبدد، ويغدو أثيراً»^(١).

ويعترف - بيرمان - بكارثية المصير الحداثي، فيقول: «جميعنا... كل أنصار الحداثة، كنا نتساق باندفاع شديد في مسار مثير، ولكنه كارثي ومهلك على الصعيدين: الفردي، والجماعي، كنا بحاجة لأن نسأل: من نكون؟ وماذا نريد أن نصبح؟ وإلى أين مندفعون بهذه السرعة؟ وما هو الثمن البشري الذي سندفعه مقابل ذلك؟»^(٢).

وأشار بيرمان إلى تأصل نزعة التدمير في السياق الحداثي حيث قال: «أرى الآن أنه - يقصد: الأسى - متأصلاً في الحياة الحديثة، فكثيراً ما يكون ثمن الحداثة الجارية المتوسعة ممثلاً بتدمير ليس فقط جملة المؤسسات التقليدية - (ما قبل الحداثة) -، بل وهنا تمكن المأساة الحقيقية - وكل ما هو مفعم بالحياة، وزاخر بالجمال، في العالم الحديث نفسه»^(٣).

ثم يقول في عبارة أقرب إلى التحسر والرتاء، وهي دالة على المعنى في ذات الوقت: «والآن يبدو في نظر العديد من الناس ذلك المشروع التحديثي الذي دام قروناً كاملة من الزمن خطأ كارثياً فاجعاً، وعملاً شريعياً يغطي الكون»^(٤).

وفي إطار هذه الأزمة العامة، والتي عبر عنها بيرمان، يقول أحد النقاد: «إن الناحية السلبية للحداثة أنها تحمل العالم ما لا يحتمل»^(٥).

وحول النتائج المتأزمة للحداثة، يقول أحد النقاد^(٦): «إن مآسي القرن العشرين بلغت مستوى فاق تصوراتنا، حتى لو كنا على وعي بها من الناحية المعرفية»^(٧).

(١) (ن، م): ص ٧.

(٢) (ن، م): ص ٣٠٧.

(٣) (ن، م): ص ٢٧٦.

(٤) (ن، م): ص ٧٢.

(٥) فرانك كايم: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: أحمد محمد حسن، مراجعة: د/ حامد أحمد غانم، مجلة الفن المعاصر، فضيلة علمية محكمة، القاهرة، أكاديمية الفنون العدد ٣ شتاء ٢٠٠١م، ص ٢٥٨.

(٦) بيورن فيتررك: حداثة أم لا حداثة أم حداثات عدة؟ (م، س)، ص ٩١.

(٧) إيلزد اير ما ككتاير: ينظر: هبة رؤوف: نوال السعداوي (م، س)، ص ١٤٧.

من خطورة آثار الحداثة وفداحتها تشجع العديد من عقلاء الغرب بإعلان وفاة المشروع الحداثي ونهايته، يقول أحدهم: «إن الحداثة والاستنارة كمشروع يحرق الفرد، ويعلي من شأن العقل قد فشلت»، ويقول ناقد آخر: «لعل الأحداث السياسية الراهنة كافية لتبرهن على أن تجربة التحديث هي في الغالب تجربة مأساوية، بل صادمة بالنسبة لأولئك الذين يعانونها»^(١).

قلت: هذا أكبر شاهد على فشل المشروع -مشروع الحداثة- على لسان أهلها، ولو اكتفت هذه الدراسة بتلك النقول؛ لكن فيه الكفاية، ولكن من باب إقامة الحجة، ومن باب «من فمك أدينك» تسترسل الدراسة في الكشف عن الملامح الأساسية لأزمة الحداثة بشهود أهلها.

ثانياً- أزمة الحداثة داخل الكنيسة الغربية :

لقد اتخذت الكنيسة الغربية منذ البداية موقفاً مضاداً للاتجاهات الحداثية، واعتبرتها طريقاً للإلحاد، وعلى هذا شكلت الحداثة أزمة عنيفة داخل المؤسسة الدينية الغربية، وفي هذا المجال اتخذت الكنيسة العديد من خطوط الدفاع ضد هجمات الحداثة، فأعلنت «أن العلوم التي تهاجم الوحي، هي من وحي الشيطان؛ لذا يجب منع قراءة الكتب الخبيثة التي تقع تحت الحرم»^(٢)، ومن أدوات مواجهة الكنيسة للحداثة ومشتقاتها صدور العديد من الخطابات البابوية التي تبطل المزاعم الحداثية، منها على سبيل المثال لا الحصر: الخطاب الرسولي للبابا بيوس التاسع (١٧٩٢-١٨٧٨) صادر في ٨/ ١٢ / ١٨٦٤م المسمي بـ: كوانتاكورا Quanta Cura، أدان فيه مذهب الاشتراكية، والشيوعية، والجمعيات السرية، والماسونية، ومذهب الطبيعة، والعقلانية المطلقة (الرافضة لمبدأ الألوهية، والنبوة، والمعجزات من الأساس)، والعقلانية المعتدلة (تري ضرورة وضع التعاليم والمعتقدات الدينية تحت سلطان العقل، وتري أن قرارات الكرسي الرسولي، واللجان الرومية تعوق التقدم الحر للعلوم)، والليبرالية الحديثة التي تطالب بالمعايشة مع

(١) لوي ديمون: الهويات الجماعية والأيدولوجية الشمولية وتفاعلهما في الواقع، ترجمة د. محمد سبيلا، (الكويت) مجلة الثقافة العالمية السنة (٦) العدد (٣١) صفر ١٤٠٧هـ - نوفمبر ١٩٨٦م، ص ٩ بتصرف.

(٢) الأب جان كمبي: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، بيروت: دار المشرق، ط ١ ١٩٩٤م، ص ٣٤٧.

الديانات الأخرى، والعلوم الحديثة، وحرية العقيدة، ورفض طلب العلماء بعدم تدخل رجال الدين في شئون الدنيا، كما رفض طلبهم بعدم تدخل الكرسي الرسولي ضد تقدم العلوم، والأبحاث العلمية، ورفض نقض القيم المسيحية، وأكد استقلالية الكنيسة أمام الدولة، واعتبر مهمة البابا الأولى كشف ومجاربة كافة الهرطقات، وكل الأخطاء المخالفة لعقيدة الكنيسة الكاثوليكية^(١).

ولقد حرمت الرسالة البابوية (السلاموس Syllabus ١٨٤٦م) بوجه خاص، وبطريقة رسمية عددًا من النظريات المنتمة لعالم الحدثة، أيضًا أصدره البابا بيوس التاسع كملحق للخطاب المعلن «كونتا كورا» أكد فيه على عدم حرية العقيدة للأقليات غير الكاثوليكية، ورفض حرية الصحافة، والتعبير عن الرأي، وغير ذلك من البنود التي لاقت معارضة واسعة المجال مما جعل البابا يدعو إلى انعقاد مجمع مسكوني لإقرار هذه البنود، وإقرار عصمة البابا من الخطأ فيما عرف باسم «مجمع الفاتيكاني المسكوني الأول»، وحاول هذا المجمع الفاتيكاني الأول أن يقوم بنوع من التوضيح العقائدي بخصوص علاقة العقل بالوحي^(٢)؛ فعلى سبيل المثال ورد فيه ما يلي:

١. «إن قال أحد: بأن الوحي الإلهي لا يتضمن أي سر حقيقي بالمعنى العصري، بل بأن العقل إن حصل على تنمية لائقة يستطيع أن يفهم، ويبرهن جميع عقائد الإيمان، انطلاقًا من المبادئ الطبيعية، فليكن ميسلاً».

٢. «إن قال أحد: بأنه يجب معالجة المواد التعليمية الإنسانية بحرية؛ بحيث يمكن حتى إن تعارضت نتائجها مع التعليم الموحى به أن يعترف بصوابها، ولا يمكن أن تحترمها الكنيسة؛ فليكن ميسلاً».

٣. «إن قال أحد: بأنه يمكن أن يُجعل أحيانًا العقائد، التي تفرضها الكنيسة، بحسب التقدم الذي يحرزه العلم، معنى يختلف عن المعنى الذي فهمته

(١) يراجع: د زينب عبد العزيز: الحدثة والأصولية (م س)، ص ١٨١، ١٨٢ بتصرف.

(٢) الأب جان كمبي: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة (م س) ص ٣٤٧ بتصرف.

الكنيسة، وما زالت تفهمه، فليكن مبسلاً»^(١).

كما أصدرت لجنة التفتيش المقدسة الرومية العالمية بقيادة البابا بيوس العاشر في سنة ١٩٠٧م مرسوما يدعم القرارات السابقة يدعي بمرسوم ضد الحداثة Lamentabili (لامنتابيلي) أكد فيه على سلامة المعتقدات الكاثوليكية من اتهامات دعاة الحداثة والنقد الحديث للكتاب المقدس، وكذا صدر بعد ذلك في نفس السنة خطاب «بساندي كتبرير» للإدانة البابوية للحداثة، وتضمن الخطاب تفاصيل الإجراءات الوقائية لحماية العقيدة الكاثوليكية من الانهيار والسقوط، وركز الخطاب على أن مشكلة الحداثة أنها تأتي على لسان مجموعات من رجال الكهنوت، وأبناء الإكليروس أنفسهم تتزايد بقوة، ونقتبس من هذا الخطاب العبارات التالية، يقول بيوس التاسع: «فقد حدد لنا يسوع كواجب أساسي أن نحافظ على أمانة الإيمان التراثي ضد التجديدات اللغوية الجاهلة، وضد تناقضات العلم الزائفة، ولا شك في أن مثل هذه اليقظة لم تكن مطلوبة من الشعب المسيحي من قبل، فلقد صادف أعداء الجنس البشري، ورجال يتحدثون لغة مضللة، يتفوهون بعبارات جديدة مغرية هي نتاج الغلط، وتؤدي إلى الغلط، لكن ينبغي علينا الاعتراف بعبارات جديدة بأن العدد قد تزايد بشكل غريب في الأزمنة الأخيرة، وأعداء صليب يسوع المسيح يجاهدون بفن جديد مبتكر، ومخادع لإلغاء الطاقات الحيوية للكنيسة... والأمر الذي يتطلب منا أن نتحدث بلا تأخير، وهو أن صناع الخطأ لا يجب علينا أن نبحث عنهم اليوم بين أعدائنا المعلنين إنهم يختبئون في نفس قلب الكنيسة ويدخلها، وهذا هو ما يدعوا للأسى والقلق... إن الخطر اليوم يكمن في نفس أحشاء الكنيسة، وفي عروقها؛ لذلك تأتي ضرباتهم عنيفة قوية؛ لأنهم يعرفون أين يوجهونها»^(٢).

من المعلوم أن هذه المواجهة الحادة بين الكنيسة والحداثة ترجع في أصلها إلى

(١) يراجع في قرارات المجمع الفاتيكاني الأول (١٨٦٩-١٨٧٠م) ما يلي:

أ- الأب جان كمبي: (م، س) ص ٣١٢.

ب- الأب جرفيه روميغ اليسوعي (تقديم): الإيمان الكاثوليكي، نصوص تعليمية صادرة عن السلطة الكنسية، ترجمة: الأب صبحي حموي اليسوعي، بيروت، دار المشرق، ط١، ١٩٩٩م، ص ٥١، ٥٢.

(٢) يراجع: د زينب عبد العزيز: (م س)، ص ٢١١، ٢١٢ بتصرف يسير.

أن -الحدثة- أخضعت العقيدة اللاهوتية لميزان العقل، والعلم الحديث من جراء معاناة العلماء، والشعوب الغربية من تسلط الكنيسة وجبروتها، وأيضاً لعدم قبول المنطق العقلي، والبرهان العلمي للعديد من أصولها العقدية، وبذلك زالت الهيمنة الكنسية، وفتحت أبواب النقد على ما مختلف أنواعه تجاه النصوص المقدسة.

لقد «قدمت الحدثة تفسيراً للكتاب المقدس من خلال عدسة التاريخ الإنساني، وليست من خلال عدسة النص المقدس»^(١)، ولهذا حاربتها الكنيسة على كل صعيد، وكما تقول كارين أرمسترونج: «إن التحيز العقلاني للعالم الحديث جعل من الصعب -إن لم يكن من المستحيل على عدد متزايد من المسيحيين الغربيين- أن يقرروا دور الأساطير وقيمتها؛ ولذلك كان هناك شعور متنام أن حقائق الدين يجب أن تكون واقعية، وكذلك ظهر خوف عميق من أن النقد الأعلى سيخلف وراءه فراغاً خطيراً، فإذا قمت باستبعاد معجزة واحدة، فستتطلب الاتساق رفضها كلها، ولذلك يتساءل راعي كنيسة لوثري:

إذا لم يمض يونس ثلاثة أيام في بطن الحوت، فهل يكون يسوع قد قام فعلاً من القبر؟»^(٢).

من هنا كانت المخاوف الكبيرة من قبل رجال الكنيسة تجاه الحدثة ومفكرها. ولكن انتصارات الحدثة والعلمنة في البيئة الغربية، وانهزام الكنيسة في المعركة كما بينت بوضوح سابقاً ساعد فيما بعد على ظهور ردود أفعال كثيرة، من أهمها ظهور الحركات الأصولية^(٣)، والأصولية كمصطلح يطلق في الأصل على «الاتجاهات الدينية المتشددة في مسائل العقيدة والأخلاق، والمؤمنة بالعصمة الحرفية للكتاب المقدس سواء العهد القديم، أو العهد الجديد، والمقتنعة بأنه يحتوي على توجيهاً؛ لمجمل الحياة بما في ذلك الشؤون السياسية، وخاصة النبوءات التي تشير إلى أحداث

(١) جورج م. مارسدن: كيف نفهم الأصولية البروتستانتية والإيفانجيليكية، ترجمة: نشأت جعفر، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، ص ٥٨.

(٢) كارين أرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس (م، س)، ص ١٤٦.

(٣) الأصولية: الاعتقاد بضرورة العودة إلى المعاني الحرفية للنصوص المقدسة، وقد تنشأ الأصولية كرد فعل على التحديث والترشيد، مع الإصرار على تقديم الإجابات القائمة على الإيمان، والدفاع عن التقاليد بالرجوع إلى مبررات تقليدية. يراجع: أنتوني غدنز (م، س)، ص ٧٣٧.

مستقبلية تعود إلى استعادة إسرائيل، والعودة الثانية للمسيح^(١).

وعلى هذا فالأصولية حركة دينية نشأت ضد الحدثة، ونظرية التطور بدعوى أنهما تهزان الأسس الإنجيلية^(٢).

فمصطلح الأصولية مصطلح مرتبط بالكنيسة أولاً وآخرًا نبتت أساساً كرد فعل كاثوليكي ضد التطور السياسي - الثقافي الناجم عن الثورة الفرنسية -، وعصر التنوير، والحركة الشعبية النامية في اتجاه الحدثة، والاسم مشتق من شدة تمسك أنصارها بحرفية العقيدة والأصول العقائدية الأساسية.

وفي عام ١٨٩٩م كتبت مجلة الحضارة الكاثوليكية الصادرة تحت إشراف الفاتيكان تقول: «إن المبادئ الكاثوليكية لا تتعدل بمرور السنين، ولا بتغير البلد، ولا بسبب الاكتشافات الجديدة، ولا حتى بسبب المنفعة، إنها دائماً نفس التعاليم التي قالها المسيح، والتي أعلنتها الكنيسة، وعرفها البابوات والجامع، والتي رعاها القديسون، ودافع عنها المختصون، ومن الأفضل الأخذ بها، كما هي أو تركها كما هي، ومن تقبلها بكل تمامها وصرامتها، فهو كاثوليكي، ومن يوازن، ويتذبذب، ويتأقلم مع الزمن ويتساهل، فيمكنه أن يطلق على نفسه أي اسم شاء، لكنه لن يكون أمام الله وأمام الكنيسة إلا عاصياً خائناً»^(٣).

لقد انتشرت هذه الحركة في صفوف الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء، فلقد عرفها أحد الأساقفة الكاثوليك بأنها: «كنسق عام ترمي إلى إعادة تشكيل، أو تحديد كافة مجالات الحياة وفقاً للكاثوليكية»، وفي إحدى الموسوعات الفرنسية (موسوعة كيه الصادرة عام ١٩٦٩م) تعني: «مذهباً لبعض علماء

(١) د/ يوسف أحمد الحسن: الاتجاهات الصهيونية في الحركة المسيحية الأصولية في الولايات المتحدة الأمريكية، رسالة دكتوراه في قسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، بإشراف أ.د/ إبراهيم درويش، ١٩٨٨، ص ١١.

وقد نشرت بواسطة مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني: دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٠)، ط١، ١٩٩٠م، ص ١٠، ١١.

(٢) مراد وهبة: المعجم الفلسفي (م، س) ص ٧٥، ٧٦.

(٣) يراجع: د. زينب عبد العزيز: الحدثة والأصولية (م، س) ص ٧٥، ٧٦.

اللاهوت البروتستانت المتمسكين بأصول العقيدة على عكس الحداثيين، ويؤمنون بتنزيل النصوص الإنجيلية»^(١).

وعلى حد توصيف المستشرق الألماني المعاصر فريتس شتيبات^(٢) للأصولية بأنها تجمع بين اتجاهات ثلاثة، وهي:

«أ- الشمولية: وهي مفهوم مأخوذ عن الكاثوليكية، وتعبّر عن وجهة النظر التي تقول: بأن جميع الأسئلة التي تطرحها الحياة الخاصة والعامة تتوافر الإجابات عنها في العقيدة، أو بالأحرى في تعاليم الدين، أو الأيديولوجية.

ب- النصوصية: أي: الرأي القائل بأن النصوص المقدسة ينبغي ألا تمس، وينبغي أن تفهم فهمًا حرفيًا أو لفظيًا.

ج- الانحياز المطلق: أي: رفض أي مناقشة للمبادئ التي يعتنقها الأصولي، والتعصب تجاه أي وجهة نظر أخرى مخالفة»^(٣).

والأصولية الكاثوليكية ترفض الاتجاهات الحداثية من الأساس، وتؤكد على خلو العقيدة المسيحية من الأخطاء، وعلى الإيمان الحرفي للكتاب المقدس، وترجع انتشار الفجور، والخمر، وكثرة الجرائم، وزيادة نسب الطلاق، وقلة رواد الكنائس من جموع الشعب، ونشوب الحروب، والصراعات إلى فتنة الحداثة.

ومن خلال الواقع التاريخي يمكن القول بأن الأصولية البروتستانتية شاعت، وانتشرت في الولايات المتحدة الأمريكية متمركزة حول نقاط خمسة أساسية، وهي: «اعتبار النصوص الإنجيلية نصوصاً منزلة الإيمان بألوهية المسيح؛ والإيمان بمولده

(١) يراجع: (م، ن) ص ٧١، ٧٢.

(٢) من مواليد ١٩٢٣م، في مدينة كيمنتز بألمانيا، العميد الأسبق لمعهد العلوم الإسلامية بجامعة برلين الحرة من ١٩٦٩م إلى ١٩٨٨، والأمين العام السابق لجمعية الاستشراق الألمانية، رئيس بعثة معهد جوتة لتعليم اللغة الألمانية في القاهرة من سنة ١٩٥٥م إلى سنة ١٩٥٩م، مدير المعهد الشرقي التابع لجمعية الاستشراق الألمانية في بيروت من أكتوبر ١٩٦٣م إلى سبتمبر ١٩٦٨م، له العديد من البحوث والدراسات والمقالات عن التاريخ العربي الحديث، والتاريخ الإسلامي يراجع في ترجمته: فريتس شتيبات: الإسلام شريكاً، دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة (٢٠٢)، صفر ١٤٢٥هـ - أبريل ٢٠٠٤م، ص ٢٠٥.

(٣) انظر: فريتس شتيبات: (م، س) ص ٧٩، ٨٠.

العدري؛ والإيمان بمعنى، وأهمية الفداء في وفاة يسوع، والثقة يقيناً في عودة المسيح قريباً؛ ليحاكم البشر^(١).

- أو بتفصيل أكثر هي تؤمن بمعتقدات، وأشياء، وأحداث جرت في الماضي، ومن أهمها:
- ١- اختيار الله لليهود كشعب مفضل ومختار.
- ٢- اختيار فلسطين كمكان لعبادة الله، وموقع لمملكة إسرائيل.
- ٣- معاقبة الله لليهود لمخالفتهم تعاليمه.
- ٤- ومع ذلك فإن الله لم يخلف وعده لشعبه المختار.
- ٥- أرسل الله المسيح لإنقاذ العالم، وقد رفضه اليهود في ذلك الوقت.

وكذلك معتقدات وأحداث قادمة، وهي:

١. أن خطة الله تتضمن العودة الثانية للمسيح للتبشير بمملكة الله.
٢. أن ذلك مشروط باستعادة إسرائيل كشعب مختار لأرضها الموعودة من أجل تمهيد المكان للمجيء الثاني للمسيح.
٣. إن إنشاء إسرائيل ١٩٤٨ م، ووجود القدس كاملة تحت الحكم الإسرائيلي لأول مرة منذ أكثر من ألف عام، أبرز الإشارات الدالة على أن العودة الثانية على وشك الحدوث.

٤. اعتبار كل الأشخاص، والمجموعات، والدول التي تعارض وتناهض إسرائيل أعداء الله؛ لأنهم يعيقون النبوءات التوراتية^(٢)، وهذه السمات انطبقت بصورة تفصيلية على الحركات الأصولية في الكيان المسيحي.

ومن اللافت للنظر مدى التقارب الواضح لهذه الحركات مع الاتجاهات الأصولية اليهودية، والتي قامت في الأصل كردة فعل يوصف بالشدة والقوة ضد حركة التنوير داخل الديانة اليهودية، ولعل هذا يفسر لنا بوضوح سر الدعم الكامل للحركة الصهيونية العالمية من قبل اليمين المسيحي الأمريكي، وكيف أن الأصولية المسيحية ترسخ وتمزز كل ما يمكن لليهود في فلسطين، فالشأن عقيدة قبل أن يكون سياسة ساعد على ذلك أن الحركة الأصولية في الولايات المتحدة، «وثيقة الصلة

(١) (ن، م): ص ٧٣.

(٢) د/ يوسف الحسن: (م، س) ص ١٠-١٢ بتصرف يسير.

بمواقع صنع القرار السياسي والاجتماعي في الولايات المتحدة، كما أن كثيراً من هذه الحركات قد عززت مواقعها في أوساط المجتمع الأمريكي عموماً؛ باستخدامها وسائل الاتصال الإلكترونية والتلفازية بصورة خاصة خلال العقود الأربعة الماضية^(١).

وما حدث في النصرانية من جمود وتطرف أدى إلى تطرف من نوع آخر لقد حدث مثله في صفوف الديانة اليهودية، ومن الضروري هنا التذكير بأن اليهود قد أثروا في حركة التنوير الغربية، ومن ثم في حركة الحدثة، ولقد كان للحركة الماسونية أثرها في تدعيم الثورة الفرنسية، وتدشينها لمبادئها الثلاثة، وكذلك في نشر أفكارها في أرجاء القارة الأوروبية، ورغم ذلك فإن ظهور حركات دينية يهودية تطالب بالإصلاح الديني، وبضرورة مسيطرة الفلسفات، والعلوم الحديثة، والعمل على تحكيم العقل، ونظريات العلم في المقولات الدينية أقول: إن ظهور مثل هذه الحركات كان بتأثير بالغ بحركة التنوير، والتحديث الغربي في الأساس، وبالفعل ظهرت حركة التنوير اليهودية -وقد سبقت الإشارة إليها-، والتي سميت بـ «الهسكالاه» بمعنى النهضة، واليقظة، والتفهم على يد موسى مندلسون^(٢).

(١) أنتوني غدنز: علم الاجتماع (م، س)، ص ٥٠٩.

وحول الأصولية البروتستانتية يراجع بصفة خاصة: جورج م. ما رسدن: كيف تفهم الأصولية (م، س) ص ١٩ وما بعدها، وأيضاً التحليل الدقيقة لهذه الظاهرة في الولايات المتحدة: يراجع: خوسيه كازانوف: الأديان العامة في العالم الحديث (م، س) ص ٢٠٥ وما بعدها، وكذلك في الدراسة التأصيلية لهذه الحركة يراجع: جورج كنعان: الأصولية المسيحية في نصف الكرة الغربي، الجزء الأول في الدعوة والدعاة، بيروت بيسان للنشر، ط ١، ١٩٩٥م، وأيضاً الدراسة التحليلية التي قام بها: جيل ليبل: تأر الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة: نصير مروة، قبرص، ليماسول: دار قرطبة للنشر، والتوثيق، والأبحاث، ط ٢، ١٩٩٨م، ص ٦٢ - ١٠٥، ١١٣ - ١٥٢.

وعن رؤية النظر الحدثة لأخطار الأصولية المسيحية ينظر: كيمبرلي بلاكر (تحرير): أصول التطرف اليميني المسيحي في أمريكا ترجمة: هبة رؤوف، تامر عبد الوهاب، مراجعة: هبة رؤوف القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة بالتعاون مع المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦م، ص ٢١ - ٩٠.

(٢) موسى مندلسون بن مناحم، ولد في ديسوى -ألمانيا، في ٦ سبتمبر ١٧٢٩م، ومات في برلين ٤ يناير ١٧٨٦م، وكان يعمل محاسباً وتاجراً يعد من أهم مفكري التنوير اليهودي، يراجع د/ عبد الوهاب المسيري الموسوعة الموجزة: اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٣م، ج ١ ص ٢٥٣ - ٢٥٩، وانظر حسن ظافا: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ط ٤، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٦٥.

لقد أرسى موسى مندلسون حركة التنوير اليهودية الهسكلية التي «قدمت اليهودية كديانة عقلانية مناسبة للحدّاءة، فعلى جبل سيناء كشف الله عن نفسه من خلال نظام قانوني، وليس مجموعة من العقائد، وهكذا يعني الدين اليهودي بالأخلاقيات فحسب، ويترك العقل حرّاً بالكلية»^(١).

لقد كان دعاة هذه الحركة «يؤمنون بالعقل، وتقبل الواقع التاريخي، ومن هذا المنطلق هاجموا التراث الديني المفرق في الغيبية، والتخلف، واللاتاريخية كفكرة المسيح الملك من نسل داود الذي سيأتي لجمع شتات المنفيين، ويعود بهم إلى صهيون»^(٢)، ويحطم أعداء إسرائيل، وأسطورة العودة، كذلك حولوا فكرة جبل صهيون إلى مفهوم روحي على غرار المدينة الفاضلة التي لا وجود لها»^(٣).

وهي بذلك تصبح تحولاً كبيراً في بنية العقيدة اليهودية، ويعتبر بعض الباحثين أن سبب هذا الأمر هو اقتناع هؤلاء الدعاة من اليهود أن السبيل الأوحّد أمام اليهود في الغرب للخلاص من معاناة حياة الاحتقار، والمذلة، والصغار، هو الانصهار المطلق في الحدّاءة الأوروبية، والخروج من حياة العزلة، وحياة الغيتو^(٤) المغلقة، وللحاق بركب الحضارة الغربية، والاندماج في حركة التنوير، وذلك بالدعوة إلى دين إنساني، وأخلاق عالمية، تسقط من الاعتبار خطوط التمايز بين الأديان، وتبشر بالمساواة للجميع»^(٥).

ومن أجل الوصول إلى هذه الغايات الحدّائية وضعت الحركة مجموعة من المبادئ العامة التي سارت عليها، والتي من أهمها ما يلي:

- (١) كارين أرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس (م، س) ص ١٣٩.
- (٢) صهيون: نسة ترجع إلى جبل صهيون بأرض فلسطين.
- (٣) عبد المجيد همو: الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، مراجعة إسماعيل الكردي، بيروت: الأوائل، ط٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ١٩٠. وأيضاً انظر: د/حسن ظاظا: (م، س) ص ٢٦٤.
- (٤) الجيتو: لفظة تعبر عن حالات العزلة اليهودية من خلال وجودهم داخل الجيتوات القسرية في أوربا ابتداءً من أواخر عصر النهضة، وهي أحياء خاصة كانوا يسكنونها وحدهم منعزلين عن المجتمع. تراجع: د. عبد الوهاب المسيري: الموسوعة الموجزة... (م، س) ج ١ ص ٥٦.
- (٥) د/ عرفان عبد الحميد فتاح: الفكر الديني المعاصر وتحديات الحدّاءة، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت) السنة السابعة، العدد (٢٦) خريف ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٣٢ بتصرف.

أ- الإيمان الكامل والقناعة التامة بتعاليم حركة التنوير الأوروبية، ونتائج الكشوفات العلمية الحديثة، والنزعات الإنسانية ذات المضامين العالمية، والأخلاق الفطرية التي يدركها العقل الإنساني باستقلال عن الوحي.

ب- الأخذ بنتائج ومستلزمات المنهج الوضعي في الدراسات التاريخية، ومن ثم القول بتاريخية التوراة، وتاريخية الأحكام الشرعية باعتبارها أحكاماً لا تتسجم مع مطالب الحياة الحديثة.

ج- الدعوة إلى الانصهار التام، وغير المشروط في حضارة الغرب المسيحي وثقافته، وإسقاط المظاهر الدالة على خصوصية الهوية اليهودية، أو الإدعاء بمقولة الانتخاب الإلهي لبني إسرائيل، وعقيدة انتظار المنقذ الإلهي المخلص لبني إسرائيل، وإبطال سنة الاختتان اليهودية، وأحكام الحلال والحرام من المأكولات...»^(١).

يقول د. عبد الوهاب المسيري:

«ويمكن القول: بأن جوهر مشروع اليهودية الإصلاحية محاولة نزع القداسة عن كثير من المعتقدات الدينية اليهودية، ووضعها في إطار تاريخي، وذلك حتى يتسنى التمييز بين ما هو مطلق متحرر من الزمان والمكان، وبين ما هو نسبي ومرتبطة بهما، وهي عملية نجم عنها تضيق نطاق المطلق، والمقدس، وتوسيع نطاق النسبي حتى يتمكن أعضاء الجماعات اليهودية من المشاركة في الإيمان بالمطلقات القومية، والصناعية، والمادية في مجتمعاتهم الحديثة.

ولذا، عدلّ الإصلاحيون فكرة التوراة، فهي بالنسبة لهم مجرد نصوص أوحى بها الإله للعبرانيين الأولين، ولذا يجب احترامها كروى عميقة، ولكنها يجب أن تتكيف مع العصور المختلفة»^(٢).

وعلى هذا فهي دعوة لإفقاد الشريعة سلطتها الإطلاقية، والأخذ بمعطيات، وروح العصر كنموذج إرشادي في أمور الحياة، وهو الأمر الذي تطور فيما بعد

(١) (ن، م): ص ٢٢ وما بعدها، وأيضاً د/ علاء الدين حسين رحال: الاتجاهات الإصلاحية في اليهودية والمسيحية والإسلام، مجلة «التجديد» ماليزيا: مجلة فكرية نصف سنوية، تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة (٨) العدد (١٥) يناير ٢٠٠٤م - محرم ١٤٢٥هـ، ص ٦٠، ٦٥، بتصرف.

(٢) د. المسيري: الموسوعة ... (م، س) ج ١ ص ١٤٨.

في الحركة اليهودية الليبرالية، والتي تنطلق من أن الإنسان هو المرجع لا العقيدة الدينية، فالعهد القديم في وجهة نظرها مجرد اجتهد بشري، وليس وحياً إلهياً، ومن حق كل يهودي أن يدرس العقائد والممارسات اليهودية، ثم يختار ما يحلوه منها، فاليهودي هو الذي يحدد شكل اليهودية التي يؤمن بها، ويحدد مكوناتها»^(١).

وهكذا تمثلت حركة الأنوار اليهودية خط حركة التنوير الأوروبية، وكانت لها ملامحها وآثارها، من ضرورة نشر الديمقراطية، والتعليم العلماني، «فقد كان دعاة التنوير يرون أن التعليم العلماني السبيل إلى تحديث اليهود، ودمجهم، وعلمتهم»^(٢).

بالإضافة إلى الدعوة إلى الاختلاط بين الجنسين، والزواج المختلط، وإقامة الشعائر باللغات القومية، والفصل بين الدين اليهودي، والقومية اليهودية، (بمعنى: أن الهوية القومية اليهودية غير مرهونة بالديانة)، والخروج من الجيتو، والتحرر من سلطان الحاخامات ف «الهسكل» تعتق من وصاية الحاخامات، وتحضر الأذهان للخروج من الغيتو»^(٣).

وأكدت الحركات التنويرية والعلمانية والإلحادية اليهودية على ضرورة الإيمان بالقيم الإنسانية، ومبادئ الديمقراطية، والانفتاح على ثقافات الأمم الأخرى، وغير ذلك من القيم العلمانية^(٤).

فكان من رواد الأفعال على هذه الحركة الحدثا المنفتحة على روح العصر - كما يقولون - ظهور الحركات الإصلاحية الداعية إلى التوفيق بين الحدثا، والتعاليم الدينية مع رفض الذوبان والانصهار في الثقافة الغربية المسيحية، ومع المطالبة

(١) (ن، م): ج ٢ ص ١٥٠.

(٢) عبد الوهاب المسيري: (م، س) ج ١ ص ٢٥٧.

(٣) جيل كيبيل: ثار الله... (م، س) ص ١٥٩. وما بين القوسين من كلامي للتوضيح.

(٤) للمزيد حول حركات التنوير والعلمانية والإلحاد اليهودي يراجع: اليهودية رؤية في الصراع بين العلمانية والدين: يعقوب ملكين، ترجمة: د أحمد كامل راوي، مراجعة د. عبد الوهاب وهب الله، تقديم د. زين العابدين أبو خضرة. القاهرة، نشر مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة. سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (٢٢)، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١١ وما بعدها.

بضرورة التمييز بين ما هو ثابت، وأصيل، وموحي به في اليهودية، وبين ما هو عرضي، وثانوي، ومتغير يمكن تجاوزه وإلغاؤه، وخططوا لمحاربة الحدّثين اليهود بخطط وطرق عديدة منها وجوب الهجرة من أماكنهم، وعدم الاختلاط بهم، فراراً من الضياع، وحفاظاً على الدين.

بالإضافة إلى الاتجاه الأصولي الرافض رفضاً مطلقاً للحدّثة ومعطياتها، ولفلسفة التنوير وتعاليمها، وعُرِّفت الأصولية اليهودية بأنها: «الإيمان بأن الأرثوذكسية اليهودية، القائمة على التلمود البابلي، وبقية الكتابات التلمودية، ومجمل الشريعة اليهودية ما زالت صالحة، وسوف تظل كذلك أبداً، وأن مرجعية الكتاب المقدس نفسه ترجع للتفسير الصحيح له في التلمود»^(١).

وقد أكدت هذه الحركة الأصولية، أو هذا الاتجاه الأرثوذكسي على ما يلي:
أ- التشديد على أنه لا حياة روحية ذات مضمون، يرتجى لليهودي خارج التعاليم التوراتية، والتقاليد المتبعة التي يجب توكيدها أولاً، وأخيراً باستمرار.

ب- الاعتقاد الراسخ في التوريتين المدونة، والشفوية، وباعتبارها معاً وحياً إلهياً لا يتطرق إليهما، ولا علم يطلب أو يتبع من خارج نطاقهما.

ج- إن الدعوة إلى التجديد للانسجام مع روح العصر، ومطالبه في زمن ستمته التحولات المتسارعة، ومن غير التزام بقواعد ضابطة ومحكمة تحدد المقصود من التغيير، وتحدد مجاله جهد عبثي لا ينتهي إلا إلى نتائج مدمرة، لا يمكن التنبؤ بمخاطرها»^(٢).

وعلى هذا فقد حدثت إدانة كاملة من جانب الاتجاهات الأصولية لهذه لحركة التنوير اليهودية «فقد أدان اليهود الصراطيون (الأرثوذكس) حينها هذه الأيديولوجة إدانة ضارية؛ إذ رؤوا فيها ابتعاداً عن الشريعة»^(٣)، وقالوا: «بما أن اليهودي المؤمن

(١) إسرائيل شاحاك /نورتون ميزفينسكي: الأصولية اليهودية في إسرائيل، ترجمة: ناصر عفيفي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٤م، ج ١ ص ٣٣ بتصرف يسيراً جداً.

(٢) د/ عرفان عبد الحميد فتاح: (م، س) ص ٢٧، وأيضاً د/ علاء الدين رحال (م، س) ص ٦٤، ٦٥، بتصرف.

(٣) جيل كيل: (م، س)، ص ١٥٩.

يعرف بملائمة، وموافقة العقد الذي أمضياه مع الله من سيناء، فإنه لا يستطيع أن يقيم في الحدثاء الدينوية»^(١).

وأخذت هذه الحركات الأصولية بالتضييق على دعاة الحدثاء، والإصلاح في شؤون الحياة الدينية لليهود، ومن باب معالجة الأمور ظهرت الحركات الكثيرة المناهضة داعية إلى الخلاص اليهودي بالمعنى القديم من إقامة وطن قومي يجمع اليهود، وبناء الهيكل، وغير ذلك من المعتقدات القديمة مع الأخذ بالوسائل العلمية، والتحديث، والعلمنة بالقدر الذي يخدم الحركة. فالخلاصة: الحدثاء نتجت من خلال أزمة المؤسسات الدينية في الغرب (اليهودية والنصرانية)، وفي حين أن أصحابها أرادوا لها أن تكون طوق النجاة من مشكلة الدين في الغرب، صارت هي بذاتها بداية أزمة جديدة، بمعنى: أنها رفضت الدين، ولم تحل مشكلة التدين في العالم الغربي، أي: لم تكن بديلاً مقنعاً للإنسان الغربي بحيث تجيب الحدثاء علي الأسئلة الدينية التي تشغل عقول البشر، وهذا ما تراه مفصلاً في موضوع الأزمة الروحية.

ثالثاً: الحدثاء والأزمة الروحية:

لقد أفضت منظومة الحدثاء إلى صناعة أزمة روحية على مستوى الفرد والجماعة، في الكيان الغربي، وهذه هي النتيجة الطبيعية لهذه المنظومة، فلا غرابة في الأمر.

وحقيقة إن الاعتراف بهذه الأزمة الروحية أمر منتشر في المناخ الغربي، وهذا يدل على أن الجانب الروحي من غير المستطاع إخماده في النفس البشرية، فهو مكون رئيسي من مكوناتها، والفطرة غالبية غير مغلوقة.

وفي عبارة دالة يقول أحد الباحثين الغربيين: «لقد نسينا في نشوة التقدم المادي أننا نملك، أيضاً حياة داخلية، وعقلاً، وروحاً... لقد تركناها في جوعها أنها تطالب، وستطالب غداً بإلحاح؛ بأن تؤخذ بالحسبان من جديد»^(٢).

(١) جيل كيبيل: ثأر الله... (م، س)، ص ١٦٠.

(٢) رينيه هوينغ - إديزاكو إيكيدا: شرق وغرب: حوار في الأزمة المعاصرة، ترجمة: عيسى عصفور، سلسلة دراسات فلسفية (١٩)، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ط١، ١٩٩٥م، ص ٢٢.

لقد أثبت التقدم العلمي وجود قوة تتحكم في حواسنا المادية، وتسيطر على سائر تصرفاتنا، ووجود الجانب الروحي، فالإنسان باعتراف علماء القرن العشرين مكون من جسم وروح بعد أن سيطرت النظرة الحدائية القديمة القائلة بعدم وجود إلا المادة والقوانين الطبيعية، فمن خلال نظرية النسبية، وما تلاها من نظريات علمية تقوضت النظرية القائلة: إن الكون مادة، وأن الزمان والمكان لا يفنيان، فأكدت فيزياء القرن العشرين على أن الفكر يقوم بدور جوهري في الكون، وإني أشارك أستاذ الفلسفة روبرت م. أغروس^(١)، وأستاذ الفيزياء النظرية جورج ن. ستانسيو^(٢) تعجبهما حيث قالاً: «فلوقدّر للمادية أن تصادف نجاحاً في أي مكان لتوقع لها المرء أن تنجح في مجال دراسة المادة ذاتها»^(٣). لقد أبطل العلم الحديث النظرة الحدائية القديمة التي تقول: بأن العقل البشري لا يستطيع أن يختار بحرية؛ لأن المادة لا تتصرف إلا بضرورة ميكانيكية، وهذا هو السبب في نزوع التوجهات الحدائية إلى تفسير تصرفات الإنسان بلغة الفريزة، والفسولوجيا، والكيمياء، والفيزياء، وغير ذلك من التوجهات المادية.

فالنظرة الجديدة تفترض وجود عنصرين جوهريين في الإنسان: الجسم والعقل، وتؤمن بوجود الروح^(٤). يقول أحد علماء الفيزياء: «إن العقيدة الأساسية للمذهب المادي هي أن الحقيقة كلها تكمن في المادة، وهذا الرأي كان مقبولاً بعض القبول في آخر القرن الماضي غير أن أموراً حدثت في هذه الأثناء تكذب هذا الرأي» كما أعلن الفيزيائي فيرنر هايزنبرغ^(٥) «أن» الفيزياء الذرية المعاصرة قد نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر»^(٦).

وفي مقال بالغ الأهمية في هذا الشأن قد اعتمد على نتائج الاستقصاء العالمي

(١) أستاذ الفلسفة في جامعة سانت آنسليم، دكتوراه في الفلسفة من جامعة لافال بكندا.

(٢) أستاذ الفيزياء النظرية ورئيس قسمي العلوم والرياضيات في ماجدلين كوليج، دكتوراه في الفيزياء النظرية من جامعة ميشيغن بالولايات المتحدة الأمريكية.

(٣) روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، (م، س) ص ٢٣.

(٤) (ن، م): ص ١٩ - ٢٣.

(٥) (١٩٠١-١٩٧٦) فيزيائي ألماني من واضعي نظرية الكم، عمل أستاذاً للفيزياء بجامعة ليبزيغ، ومنح

جائزة نوبل في الفيزياء لعام ١٩٣٢م لأبحاثه في الفيزياء النووية، ونظرية الكم.

(٦) (ن، م): ص ١٦.

للقيم، والمعتقدات، أوضح مدى تعمق الحاجة إلى الجانب الروحي حيث يخلص المقال إلى تقرير الآتي: «إن الحاجة إلى إيجاد إجابات عن الأسئلة الروحية المتعلقة بحقيقة الوجود، وماهية المستقبل (لماذا نحن هنا؟ وإلى أين نحن ماضون؟) لا تتلاشى، وتموت في المجتمع ما بعد الصناعي، فمن الأرجح أن تبقى الاهتمامات الروحية دائماً جزءاً من التطلع البشري.

وفي الحقيقة يثبت استقصاء القيم العالمية ازدياداً قوياً في اهتمام الناس، بمسألة معنى وجدوى الحياة، في معظم المجتمعات الصناعية المتطورة»^(١).

وفي سياق الفقر الروحي الناتج عن فلسفة الحداثة، يقول أحد النقاد: «إنه بالرغم من إنجازاتها السياسية والاجتماعية، تركت الحركة الإنسانية فقراء ثقافياً، ومفلسين روحياً، فالإله ميت، وتم التأكيد على أن القيم الأخلاقية والروحية نسبية تماماً، ومصاغة اعتباطياً، فلا تجد النفس والروح عزاءً، ولا زاداً، وراحت العلاقات الشعبية، والأوامر التقليدية تضعف وتتهار، والفردية النرجسية متفشية، ونجد الحضارة الغربية نفسها منزقة بإصرار نحو الانحلال»^(٢).

وعن الحيرة التي أصابت مجتمع الحداثة، يقول أحد النقاد الغربيين: «وَرُحِل الحداثة هم نحن تعبون من الحركة التي لا تكف، التي فرضها عليهم التطور عبر قرنين، ولنا أمل في الخلود قليلاً إلى بعض الراحة... وهل يمكن القول بأنه لا توجد راحة سوى في النوم؟ وأن القلق الإنساني أصبح منذ زمن طويل يجري جوفياً ملازماً لعالمنا.

(١) وين إي بايكر - رونال إنجل هارت: تحرى العصرية للقيم التقليدية، من يخشى دونالد ماك دونالد؟ ترجمة: د. عدنان جرجس، مراجعة: د. خالد الثوري (الكويت) مجلة الثقافة العالمية، العدد ١١٠ يناير، فبراير ٢٠٠٢م، ص ٧٢.

- واستقصاء القيم العالمي يعد أضخم تحقيق أنجز حتى الآن بالنسبة لإحصاء المواقف، والقيم، والمعتقدات حول العالم، وهو حصاد دراسة للقيم، والمعتقدات الموجودة في خمسة وثمانية مجتمعات، دامت لمدة عقدين من الزمن، من ١٩٨١ - ٢٠٠١م، بإشراف معهد البحوث الاجتماعية، جامعة ميشيغان، وعنوانه على شبكة المعلومات هو: <http://wrs.isr.umich.edu>

(٢) ديفيد تريس: في مقال له ب: مجلة الفكر العربي (بيروت) معهد الاتحاد العربي، ترجمة: هيثم فرحت، العدد (٢٨) السنة (١٨) ربيع ١٩٩٧م، ص ١٤٤: ١٢٨.

المبحث الأول أصول الأزمة الفكرية للحدثة

نحن في الغرب أمامنا ثورة علينا إتمامها، وهذه الثورة لا تتمثل في إنجاز نظام سياسي، وإنما روحي، فلن يفيد بشيء بكاؤنا على أزمة التنوير، ولا بد من القبول بأننا وصلنا اليوم إلى نهاية العصر المؤسس للقوة الفاشمة»^(١).

وفي أسلوب ساخر يقول أحد النقاد: «إن عصرنا مهما قيل عصر مؤمن متدين، وربما كان أكثر تديناً من جميع العصور الأخرى، وكل ما في الأمر أنه لم يجد بعد الإله الذي يمكن أن يعبد»^(٢).

وما أصدق تحليل إريك فروم^(٣) للأزمة الروحية من جراء الحداثة حيث يقول: «وأما اليوم فإن انعدام الإيمان، إنما هو تعبير عن اليأس، والاضطراب الشديد»^(٤).

ولهذا كان القلق والتوتر أكبر إفرازات العصر الحداثي: «إن القلق سمة من أوضح سمات عصرنا بدون أي ريب»^(٥).

وتؤكد الإحصائيات على كثرة حوادث الانتحار في العالم الغربي: «لقد اتسم العالم الحديث بالكثير من الظلمات، والحيرة، وفقدان القداسة، وربما أيضاً بزيادة هائلة في عدد المرضى العصبيين والانهيارات العصبية في عصرنا، وفي استطاعتنا أن نتعقب ذلك عائدتين إلى فقدان الإيمان بوجود أية خطة غاية، أو خطة لمسار العالم»^(٦).

(١) جان ماري جونيو: نهاية الديمقراطية، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٩٥ م، ص ١٧٨، ١٧٩.

(٢) دينيه هوينغ (وآخر): (م، س) ص ٢٢ وما بعدها.

(٣) ولد في ألمانيا ١٩٩٠ م، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة، واشتغل بالتدريس في جامعات المكسيك والولايات المتحدة، كان أستاذ العلم في جامعة نيويورك، نقل في أواخر حياته إلى سويسرا، ومات عام ١٩٧٩ م، وله العديد من المؤلفات منها: المجتمع السليم، أغلال الوهم، ثورة الأمل.

(٤) إريك فروم: الإنسان لنفسه، ضمن: أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة: محمود محمود، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (نيويورك)، ط١، ١٩٦٣ م، ص ١٩٦.

(٥) رينيه هوينغ: (م، س)، ص ٧٤.

(٦) ولترستيس: الدين والعقل الحديث: ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٨ م، ص ١٢٠.

وبفقدان الغذاء الروحي السليم تعمقت المطالب المادية البحتة في النفس الغربية، يقول جان ماري بيلت^(١) في دراسة هامة في هذا الصدد: «وأبدى معاصروننا دأباً عجيباً على التعويض عن فقدان مركزهم الروحي بالعودة إلى حيوانيتهم وسط جو من الصخب والابتهاج، وارتفع شأن الجسد، وأصبح العمل على استمراره عملاً مجزياً، وراجت سوق الصور العارية، وغدت الثياب تلتصق بالأجساد لتبدي مفاتها»^(٢)، ومن الممكن أن تربط بسهولة بين هذه النتائج وبين الأصول الحيوانية للإنسان حسب المزاعم الدارونية، ويعلل المفكر الغربي أريك فروم كثرة الانتحار في المجتمعات الغربية إلى الإحساس بفشل النظام الحياتي، فيقول: «الانتحار كثير للإحساس بأن الحياة فاشلة، كالتاجر حين يعلن إفلاسه»^(٣).

لقد أحاط اليأس والشعور بالإحباط، أو كما يسمى «الاغتراب»^(٤) بمجتمع الحدثا بصورة واضحة، فحقاً: «في حقبة الحدثا عانى الفرد المعاصر من إحساس مخيف بالعزلة واليأس، ويأدراك للانقطاع الهائل عن الماضي»^(٥).

رابعاً: الحدثا وأزمة القيم؛

لقد تفاقم في المناخ الحدثاي هجر الأخلاق الإنسانية الرفيعة، ويحق القول؛ بأن مجتمع الحدثا فارغ من الأخلاق، والقيم النبيلة في الجملة، فمنظومة الحدثا تخلو من الأخلاق تماماً، إلا أخلاق المنفعة واللذة -إن صح التعبير-، وهذا واضح من خلال الحروب العالمية التي نشأت في أحضان المذهب الحدثاي، وما تطور منه، وفي هذا يقول روبرت آرتيجاني: «إن الحرب قد كشفت اللثام عن التصدع المعيب

(١) أستاذ البيولوجيا النيابية وعلم العقاقير - جامعة مثير - فرنسا.

(٢) جان هاري بيلت: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة: السيد محمد عثمان، الكويت: عالم المعرفة العدد (١٨٩) ربيع الأول ١٤١٥ هـ - سبتمبر ١٩٩٤ م، ص ٣٥.

(٣) إريك فروم: المجتمع السليم، ترجمة: محمود محمود، سلسلة الفكر المعاصر، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٦٠ م، ص ١١٦.

وللمزيد عن ظاهرة الانتحار في المجتمعات الحدثاية، انظر: جان ماري جونيو: (م، س)، ص ٨٠.

(٤) الاغتراب: هو الحالة السيكو اجتماعية (النفسية الاجتماعية) التي تسيطر على الفرد سيطرة تامة تجعله غربياً وبعيداً عن بعض نواحي واقعه الاجتماعي. انظر: دينكن ميشيل: معجم علم الاجتماع، (م، س)، ص ٢٠، ومراد وهي: المعجم الفلسفي (م، س)، ص ٨٠.

(٥) ديفيد تريس: (م، س)، ص ١٣٩ - ١٤٤.

-والنقص الخطير في العلم الحديث المتفكك عن القيم -، فلقد أتاح لنا العلم المعرفة، وراح يجعل منا عمالقة تكنولوجيايين، لكنه لم يقدم لنا إرشاداً أخلاقياً، مخلفاً إيانا أقزاماً في الأخلاق، غير أنه بانفكاك القيم عن الواقع تكون باكورة فكر القرن العشرين قد فتحت الباب لعريضة أيديولوجيا لا كايح لها^(١).

لذلك أفصح هانز كينغ^(٢) في إعلان عالمي عن الواقع الأخلاقي المتردي في ظل منظومة الحدثة، فيقول في أسى وحسرة: «عالمنا اليوم في محنة وكرب السلام يفوتتنا... والكوكب يتعرض للدمار... والجيران يعيشون في خوف... نعم نحن نشجب سوء استغلال أنظمة الأرض البيئية... نحن ندين الفقر المعيق لفرص الحياة... نحن نشجب الفساد الاجتماعي لدي الأمم.

إننا نؤكد على اشتمال التقاليد الدينية على قيم تعد بحق جوهرها ولبها، وتشكل أساساً لمنظومة خلقية على مستوى الكون...»^(٣)، وفي الحقيقة أن أزمة الأخلاق هذه أزمة متشعبة، ولها من الآثار الواضحة على المستوى الفردي والجماعي؛ لذلك يرى أحد الباحثين «أن الاستنارة قد قتلت الإنسان؛ لأن النسبية، والفردية، وهدم الكيانات القرابية، مع ما يضاف إليها من نمو للمدن، والحياة المدنية، قد أدى إلى وجود المسافة الاجتماعية بين الأفراد، تلك المسافة التي سمحت بالقسوة، وأثمرت الحروب العالمية، ووصمتها بالإبادة، والتطهير العرقي في العقود المختلفة، وأن الحدثة أفرزت تحول الظاهرة الإنسانية من مجتمع مترابط إلى مجتمع تسود فيه (قيم من غير أخلاق)، أو (أخلاق من غير قيم)، أيها شئت»^(٤).

إن انعكاسات الأزمة في المنظومة الحداثية قد شملت كل شيء، فمن ضمن ذلك

(١) روبرت آرتيجيانني: (م، س)، ص ١٢٤.

(٢) فيلسوف سويسري معاصر، صاغ بيان بعنوان: «نحو أخلاق عالمية» إعلان عالمي، ووقع عليه ٢٠٠ باحث لاهوت في مؤتمر عالمي للأديان، بشيكاغو من ٢ - ٤ سبتمبر ١٩٩٢م.

(٣) هانز كينغ: نحو أخلاق عالمية... إعلان عالمي صادر عام ١٩٩٢م -مجلة التسامح - فصلية فكرية إسلامية، سلطنة عمان، مسقط؛ وزارة الأوقاف والشئون الدينية، السنة (٢) صيف ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ٥٨.

(4) zygmunt Bauman, l.f.e in fragments: Essay silpost modern morality, oxford; Black well, 1995.

انظر: هبه رؤوف (م، س) ص ١٤٦، ١٤٧.

أن نظام العمل، وأوقات الفراغ في المجتمع الحداثي تعبر عن أزمة قيم واضحة؛ فلقد أصبح العمل «مجرد وسيلة للحصول على المال»^(١)، وقد سبقت الإشارة إلى مشكلة الأرق باعتباره المشكلة الأساسية للعمال في النموذج الحداثي مما نتج عنه العديد من الظواهر المرضية، كما هو معلوم.

بالإضافة إلى أنه في ظل غياب منظومة صالحة للقيم في الإطار الحداثي، أصبحت مجالات العمل مفتوحة، لأي عمل يدر ربحاً بغض النظر عن نوعه، واتجاهاته الأخلاقية، وبذلك انتشرت الأعمال المنافية للأخلاق الحسنة في نطاق العمل الحداثي، ومن الأمثلة البارزة على ذلك انتشار الاتجار في المخدرات، وكذلك في مجالات الدعارة باختلاف أشكالها وأنواعها^(٢).

وأما عن أزمة الفراغ في المجتمع الحداثي، فيقول إريك فروم: «لقد اقتضى نظام العمل الحديث الإقلال من ساعات الاشتغال، والإكثار من أوقات الفراغ للموظفين والعمال» - ثم يتساءل -، «فهل هيأنا لهم ما يشغل هذا الوقت الفائض بما يفيد أو ينفع إنهم يقتلون الوقت في لهو لا يجدي، ويتسرب الملل إلى نفوسهم، ويتناقل عليهم الزمن في سيره»^(٣).

وهذا الملل المتسرب إلى النفوس، وكذلك الشعور بثقل الزمن في مسيرته مع عدم الإيمان بحياة أخرى. هو الذي يقود إلى اللهو الحداثي من أوسع مداخله؛ بحيث يخترع تحويل الأشياء إلى أدوات للمتعة العبثية، واللهو الخبيث من أجل تصريف الملل، وإذهاب الهم، وفي هذا الإطار يقول فروم: «إن السينما، والراديو، والتلفزيون، والمباريات الرياضية هي حيل، ومخارج يهرب إليها المرء من واقعه»^(٤). وسماها جاك أول بـ«عالم الإلهاء، وتقديس، وعبادة النجوم والأبطال»، واعتبر

(١) إريك فروم: (م، س) ص ٧٦، ١٣٦

(٢) يراجع في مسألة تجارة المخدرات وتهريبها: أمير سالم (وآخ): خرافة التنمية (م، س) ص ٧٧، ويراجع في مشكلة الدعارة بشتى أصنافها: منظمة الصحة العالمية: الإيدز، جنيف: نشر منظمة الصحة العالمية (سويسرا) ط ١، ١٩٩٤ م، ص ٨٤ وما بعدها.

(٣) إريك فروم: (م، س) ص ٨.

(٤) (ن، م): ص ١٥.

المبحث الأول أصول الأزمة الفكرية للحداثة

المباريات الرياضية مجرد تسلية، وخداع، وإيهام، وحيل حواة اجتماعية تمارس على الأفراد»^(١).

إن الناظر إلى مجمل النظام الحداثي في جده ولعبه، وفي عمله ولهوه، يطالع - عياناً - صناعة لمجتمع الاستهلاك، وهو ما عمقته، وعززته، ووصلت به إلى نهاياته القصوى تطورات الحداثة؛ وصولاً إلى ما بعد الحداثة والعملة.

ومفهومٌ أن هذا ضار بالقيم إلى أقصى حد، لذلك يقول فروم: «إن طريقتنا في الاستهلاك تنتهي بنا، حتماً إلى نهم لا يشبع، وجشع لا يقنع... إن إنسان العصر الحديث جشع، فاغرفاه لابتلاع ما تعرض السوق يجمع منه ما استطاع، ولا يكفي بجمع ما يستغله، ويفيد منه فعلاً»^(٢).

وفي عبارة أوضح يقول أحد الباحثين: «لقد عرفوا حضارتنا، وهم محقون في ذلك، وكأنها حضارة استهلاك... حضارة تستهلك... تبتلع... وتستنفد في العالم المحيط بنا الموارد التي تشبع حاجات جسدنا، بل شهواته ورغباته... فالغذاء أولاً، ثم الرفاه، ثم إنقاص الجهد، وأخيراً ملذات الحواس الملذات التي تشغل أوقات الفراغ بشؤون الجنس... وهذا وحده يدل الآن على انحراف خطر، وعلى انحطاط الجانب الإنساني»^(٣).

وهذا يدل دلالة واضحة على الفراغ القيمي الذي ملأ أجواء المناخ الحداثي. وهذا التوتر القيمي يؤكد الدكتور ديفيد كورتن^(٤) حيث يصف هذه الأزمة وتداعياتها، بأنها كفيلة لإخراج وصف الإنسانية عن عالمنا المعاصر، فكأنه عالم الغاب؛ بل ربما عالم الغاب أرحم من عالم الحداثة، فيقول: «نحن نعيش في عالم يعاني من أزمة واضحة (عالم التغير الغير إنساني)، والتدهور في النظام البيئي، والتوتر العنيف في النظم الاجتماعية»^(٥).

(١) جاك أول: خدعة التكنولوجيا (م، س)، ص ٢٥٦، وكذلك ص ٤٣٨، ٤٣٩.

(٢) إريك فروم: (م، س)، ص ٩٩ - ١٠١، وكذلك له: الإنسان بين الجوهر والمظهر: (م، س)، ص ٤٧.

(٣) ريتيه هويغ: (م، س)، ص ٢٩.

(٤) رئيس ومؤسس منتدى الشعوب والتنمية، ومستشار الوكالة الدولية للتنمية، وهو عضو سابق في جامعة هارفرد، حاصل على دكتوراه في فلسفة العلوم من جامعة ستانفورد، وهو أيضاً مستشار لمؤسسة فورد.

(٥) ديفيد كورتن: خرافة التنمية أو السوق العالمي لتجارة الجوع، إعداد وترجمة: أمير سالم، علاء غنام، القاهرة، نشر مركز الدراسات والمطبوعات القانونية لحقوق الإنسان، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٦٢.

وفي ذات السياق نجد إريك فروم يتباكى على القيم الإنسانية والاجتماعية التي سادت في فترة العصور الوسطى، وأطلق على منظومة العلاقات الإنسانية والاجتماعية في مجتمع الحداثة بـ «العلاقة السوقية» أي: الخالية من نظام قيمي سليم، فهي قائمة على البعد المادي النفعي فقط، فلا تنظر بمنظار الرحمة، بل بمنظار العملة، وتشيع الجسد، وتجيع الروح، وهو تحليل جيد في بابه حيث يقول: «علاقة الإنسان الحديث بأخيه الإنسان، ليست العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، ولكنها علاقة قائمة على الاستغلال... وهذا الفصل الذي حدث بين الإنسان وأخيه الإنسان قد انتهى بفقدان تلك الروابط الاجتماعية العامة التي تميزت بها العصور الوسطى، إن المجتمع الحديث يتألف من أفراد كل منهم غريب عن الآخر تربطهم معاً مصالح....»^(١). هذه الغربة التي عبر عنها إريك فروم يشعر بها كل من تمثل مبادئ الفكر الحداثي غرباً وشرقاً .

إن هذه القيم الحداثيّة -إن صح التعبير- هبطت بالكيان الإنساني إلى مكان سحيق، وغيرت من صورة التكريم السامي الذي أَرادَهُ اللهُ تعالى لهذا الجنس البشري. يتابع إريك فروم تحليله للصورة الحداثيّة فيقول: «فبينما أمس كان الإنسان سيّداً على الطبيعة، بات عبداً للآلة التي صنعها بيده، وبرغم كل ما عَرَفَ عن المادة، فهو على جهل فيما يتعلق بالمشكلات الهامة الأساسيّة، الخاصّة بالوجود لبشري: ما الإنسان؟ وكيف ينبغي له أن يعيش؟

وكيف يمكن إطلاق الطاقات الجبارة الكامنة فيه واستخدامها استخداماً منتجاً وأمست فكرة التقدم ذاتها وهماً صابانياً.»^(٢)

ويمكن القول: بأن أصل تفاقم مشكلة القيم في مجتمعات الحداثة، القول بالنسيبة في مجال القيم والأخلاق، أي: القول بعدم وجود حقيقة خلقية ثابتة علي الإطلاق، فالأخلاق متطورة متغيرة علي الدوام، فما يراه البعض عيباً وقبيحاً هو ذاته عند البعض الأخرى عين الحسن، والكل يعد صحيحاً، وعلي ذلك فقد

(١) إريك فروم: المجتمع السليم (م، س)، ص ١٠٧.

(٢) إريك فروم: الإنسان لنفسه (م، س)، ص ١٨٣.

تسببت هذه الرؤية النسبية في إيجاد مشكلات لا حصر لها، وعلى رأسها أنها أنتجت مجتمعاً تسود فيه اللاأخلاقية، يقول أحد الباحثين: «اعتبر ممكن الخطأ في النسبية الأخلاقية... والقائلة: بأنه لا توجد حقيقة أخلاقية كلية واحدة تكون معياراً تحكم بواسطته علي كل تنوع في المعتقدات الأخلاقية»^(١)، وينسب لها بعض الباحثين صناعة العنصرية، أو على الأقل في بعض صورها حيث يقول: «توجد صورة أو شكل عميق من العنصرية متضمن في النسبية الثقافية، حيث يؤدي الإنكار المطلق للحقيقة العامة، والقيم العالمية إلى إنكار الطبيعة المشتركة بسهولة بين المشاركين في ثقافات مختلفة»^(٢).

من نافلة القول: إن هذا الفساد القيمي والأخلاقي يرجع في أصله لغياب الدين عن المسرح الحياتي، فالحدثة قامت على دعائم الفكر الحر - كمفهوم غربي -، وهو ينبع من رفض الإله، أو رفض تعاليمه، أو كما قال أحد الدارسين: «يولد الفكر الحر من تمرد على الله سبحانه وتعالى، الذي يعتبر حينذاك الظلمة العليا، لا يصبح المرء مفكراً حراً إلا بالتجديف»^(٣) أولاً^(٤).

فلما فسد المعتقد في الإله فسدت الحياة الخلقية؛ لأن الأخلاق الحقة لا تكون إلا في ظل الإيمان بالله تعالى، ومن جراء ذلك انبجست الأزمة في مجال القيم في كل الاتجاهات والمواقع.

(١) وولترستيس: (م، س)، ص ١٣٦.

(٢) جورج لارين: (م، س)، ص ٨٧.

(٣) التجديف: في الأصل بمعنى الشتيمة والنميمة، ويقصد به في الكتاب المقدس كلام غير لائق في شأن الله وصفاته (مزمور ٧٤: ١٠ - ١٨)، وأشيعاً ٥٠ - ٥٢، رؤيا ١٦: ٩، ١١، ٢١. وفي شريعة موسى كان عاقبة التجديف الرجم (الآيتين ٢٤: ١٠ - ١٦). يراجع: بطرس عبد الملك وآخرون (تحرير): قاموس الكتاب المقدس (م، س)، ص ٢٥٢.

(٤) أندريه ناناف: الفكر الحر، (م، س) ص ١١.

المبحث الثاني

نقد أصول الحداثة

لقد تناول الفكر النقدي الغربي أصول الحداثة، ومكوناتها بالنقد، وهذا يعد نقداً ينبع من الواقع العملي عند تطبيق هذه الأصول، والمكونات الحداثية في التجربة الغربية، فهي تمثل شهادات عيان لها قيمتها الكبيرة، والحق أن كل أزمة نتجت عن فكرة الحداثة تحتاج إلى مبحث منفرد، ولكن أكتفي هنا بإعطاء إشارات دالة على المقصود، ومن الممكن أن أجمل هذا النقد في النقاط التالية:

١- أزمة الفردية:

معروف أن الفردية تقع في صلب منظومة الحداثة، وقد وصلت في مراحل تطورها داخل الفكر الحداثي حتى كانت هي والفوضوية سواء، مما جعلها علامة من علامات الأزمة الحداثية.

وفي دراسة هامة في هذا الصدد للاقتصادي الأمريكي جون موريس كلارك^(١) يعلن فيها أن النزعة الفردية كانت أكبر خدعة في العصر الحديث؛ حيث يقول: «لقد خدعنا أنفسنا زهاء مائة سبعين عاماً، فحسبنا أننا نستطيع بمراعاة المصالح الخاصة دون أية مسئولية إزاء الصالح العام أن نقيم مجتمعاً لا يتقدم فيه الناس فحسب، بل يعيشون فيه أيضاً خلال تقدمهم مكرمين منسجمين، لقد وضعنا ثقتنا في سوق آلية تهتم بروج السلع، وتهمل الأشخاص، وفي سياسة لا تقيم وزناً ضئيلاً للأخلاق»^(٢).

ومن الممكن أن استدرك على جون موريس في حسابه لزمن الخديعة المذكورة، والتي حددها في زهاء مائة وسبعين عاماً، فهي - في اعتقادي وتقديري - تعود إلى أبعد من ذلك في الزمن، تعود إلى فجر ما يسمى بالنهضة الحديثة، بل الأحرى

(١) من مواليد ١٨٨٤م، أحد رجال الاقتصاد المبرزين في أمريكا، وقد لعب دوراً أساسياً في إعادة توجيه جهود الاقتصاديين نحو القضايا الاجتماعية، عمل مستشاراً اقتصادياً للحكومة الأمريكية، ولجنة التخطيط القومي الأمريكي عام ١٩٣٤م، وكان يشغل كرسي الأستاذية في جامعة كولومبيا، انظر في ترجمته: أدريين كوخ (م، س)، ص ١٦١ - ١٦٣.

(٢) جون موريس كلارك: ضمن: أدريين كوخ (م، س)، ص ١٦٩، ١٧٠.

تعود إلى الزمن الذي حدث فيه أول تلاعب في الإنجيل المنزل من السماء، فبداية تحريف الوحي السماوي بداية الإخفاق والخذاع.

وعلى كل حال: فقد تنبأ مورييس بالمصير المساوي لهذه القيم الحداثية؛ لأنها لا تقوم على أساس صحيح حيث يرى أن «النظرة الغربية للفرد والمجتمع لا تصلح أساساً سليماً لبناء صرح اجتماعي»^(١).

وعلى حد تعبير رسل حيث يقول: «وأفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية حتى إلى بلوغ حد الفوضوية»^(٢).

ولذلك اعتبرها أحد الباحثين مجرد وهم حيث يقرر: «إنه وهم بصري يجعلنا نعتبر فرادتنا أمراً مطلقاً»^(٣)، ومن عجب أن هذه النزعة ما زالت غالبية في المجتمع الحداثي رغم أن علم النفس في نظريته الجديدة أثبت فشل النزعة الفردية؛ حيث إنها تحقق عدم الانسجام داخل طبيعة الإنسان؛ لأن: «ما يريد أن يفعله قد يضربه، وحتى لو فعله، فقد لا يستسيغه، فقد يستكره في الوقت ذاته، بحيث تصبح المتعة ذاتها مسمومة أو قد تتلاشى بسرعة، وما يستمتع به في البداية قد لا يستمتع به في وقت لاحق، وهكذا تصبح حوافزه، ورغباته، وملذاته دليلاً سيئاً للعيش، وتبعاً لذلك يتحتم عليه أن يرتاب في حوافزه، وملذاته التي تضلله وأن يخافها، وهكذا يتورط في صراع، وانقسام، وحيرة، وباختصار يتورط في حرب أهلية»^(٤)، وأيضاً عدم الانسجام بين الفرد والمجتمع للسبب كما هو ظاهر، وتؤكد الأبحاث الجديدة على أهمية القيم الأخلاقية؛ لتحقيق الانسجام كالصدق والجمال، و«أن الشخصية الخيرة تنفع الناس جميعاً»، وأن القيم الروحية تعزز التعاون بدلا من الصراع بين الناس، يقول ماسلو: «نستطيع الآن أن نرفض الخطأ الذي يكاد يكون عالمي النطاق، وهو أن مصالح الفرد والمجتمع هي بالضرورة متنافية ومتضادة، أو أن الحضارة هي بالدرجة الأولى آلية تحكم، وضبط لحوافز الإنسان الشبيهة بالغرائز»^(٥).

(١) (ن، م): ص ١٦٨.

(٢) براتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية (م، س) ص ٨.

(٣) أندريه ناتاف: (م، س) ص ٥٧.

(٤) روبرت م. أغروس (وآخ): مرجع سابق ص ٩٣.

(٥) يراجم: روبرت م. أغروس (وآخ): مرجع سابق ص ٩٦ - ٩٤.

٢- أزمة العلم المادي؛

إن العلم في المنظومة الحداثية وصل إلى حرج بالغ في مجال القيم من حيث الأهداف، والوسائل، والأساليب، والأدوات، مما جعل العديد من مفكري الغرب يراجعون أنفسهم في مسألة التقدم العلمي، واعتبروه وهما من الأوهام، وفي هذا المقام يقول عالم الاجتماع البريطاني أنتوني غدنز^(١): «إن العالم الذي خلقته الحضارة الصناعية الحديثة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مرادفًا لمفهوم التقدم»^(٢). يقول جان ماري بيلت: «نحن نواجه أزمة الطاقة، وأزمة الموارد الأولية، وأزمة البيئة... أي: أزمة المنبع والمصب»^(٣).

إن خلو العلم عن القيم النبيلة ضرره أكثر من نفعه، «فإن أي علم يتصور نفسه متحرراً من القيم هو علم بال وقديم»^(٤).

لقد كان العلم الحداثي في خدمة الإلحاد، فشجع عليه، وعمل على تقويته بوجه عام، لذلك يقول أحد الباحثين: «فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى»^(٥).

وبالطبع رسخت التقاليد الحداثية من إيمانها بالعلم المادي تشجيعاً للإلحاد كراهية في الكنيسة، والفلسفة المدرسية، يقول روبرت أغروس: «إذا كانت المادية واهنة كل هذا الوهن، فكيف بدت هذه النظرة معقولة حتى كمنهجية لغاليلو ولغيره

(١) من مواليد (١٩٣٨)، يعد واحداً من أبرز علماء الاجتماع في الغرب، وأكثرهم ذيوماً وحداثة وتأثيراً في المناطق المتحدثة بالإنجليزية عمل أستاذاً لعلم الاجتماع وزميلًا في جامعة كيمبريدج، وما زال رئيساً أو عضواً لمجالس الإدارة لعدد من المؤسسات، ومراكز الدراسات والبحوث في أوروبا، وأمريكا الشمالية، وآسيا، بالإضافة إلى أنه رئيس مجلس الإدارة لدار النشر الأكاديمية polity press، وقد أصدر خلال العقود الثلاثة الماضية ما يزيد على خمسة وثلاثين مؤلفاً في العلوم الاجتماعية، وعمل مديراً لجامعة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية (١٩٩٧-٢٠٠٠)، وقد عمل قبل ذلك مستشاراً لرئيس الحكومة العمالية توني بلير للتنمية الاجتماعية والتربوية غير أنه تنحى عن هذا المنصب، ومنح شهادات دكتوراه فخرية من أربع عشرة جامعة من مختلف أنحاء العالم يراجع (أنتوني غدنز: علم الاجتماع)، (م، س)، ص ٣١.

(٢) أنتوني غدنز: (م، س)، ص ٩٣.

(٣) جان ماري بيلت: (م، س)، ص ٧٣.

(٤) ينظر: روبرت م. أغروس (وآخ): (م، س)، ص ٨٩.

(٥) وولتر ستيس: (م، س)، ص ١٠٤.

من المفكرين؟ والجواب على ذلك: هو أنهم كانوا يكافحون الفلسفة المدرسية السائدة في عصرهم»^(١)، حقاً إن معتقدات الكنيسة، وتعاليمها، وجمودها، ومعاداتها للتجارب العلمية مكن للمادية أيما تمكين.

وبالطبع: هذا له تأثيره في مجال القيم؛ لذلك يقول روبرت آرتيجياني^(٢) أستاذ التاريخ وفلسفة العلم: «إن النزعة العلمية قد أفضت إلى النتيجة التي تقول: إن القيم لم تكن إلا أهواء ذاتية، وهي أهواء وآراء مبتسرة، كانت قادرة على تضليل العقل في عوالم متيافيزيقية من النظر المجرد المحض الذي لا سبيل إلى إثباته، أو التحقق منه، كما أنها أهواء وترهات لم يكن بها معنى موضوعي في عالم مادي، محكوم برمته تماماً بقوى آلية ميكانيكية، فالعلم الحديث لا يقوى على مواجهة الأسئلة الكبرى، والعامة التي تدور حول معنى الحياة»^(٣).

نعم لقد أصاب روبرت آرتيجياني - في تحليله - كبد الحقيقة، ويقترّب منه جان ماري بيلت إذ يقول: «والواقع أن العلم لا يقفنا على أي جديد عن مصير الإنسان، أو عن وضع البشر»^(٤).

يعبر عن هذه المعاني أحد النقاد الغربيين بقوله: «إن التقدم التقني لا يعرف إلى أين يسير»^(٥).

لقد أفرز العلم الحدثائي الكثير من الآثار المدمرة للحياة البشرية الصالحة، وجَرَّ العالم كله إلى وضع ضيق متأزم، وفي هذه الدائرة يقول ديفيد كورتن: «لقد أصبحنا سجناء رؤية ضيقة لطبيعة التقدم البشري، ولحقائق الكون... إن نتائج هذه الرؤية هي المزيد من الاستهلاك لمصادر الأرض الطبيعية عن طريق قلة لا

(١) ينظر: روبرت م. أغروس (وآخ): (م، س)، ص ١٤٠ بتصرف يسير جداً.

(٢) أستاذ التاريخ والعلم في الأكاديمية البحرية الأمريكية، وعضو مؤسس في الجمعية العامة لتطوير البحث العلمي التابعة لجمعية واشنطن للنظم التطورية.

(٣) روبرت آرتيجياني: عصر النهضة في القرن العشرين؛ ثمن التغير الثقافي ووعد الواعد مجلة «ديوجين» نشر مركز مطبوعات اليونسكو، العدد ١٦٣/١٠٧، ص ١٢٤.

(٤) جان ماري بيلت: (م، س) ص ٣٧.

(٥) جان الأول: خدعة التكنولوجيا، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة، مكتبة الأسرة - سلسلة الأعمال العلمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٥٢.

المبحث الثاني نقد أصول الحداثة

تملك الوعي والإدراك للثمن الاجتماعي والبيئي الذي تدفعه الأغلبية، كما أن هذا الثمن يتراكم الآن إلى نقطة حرجة قد تهدد حاجات البشر على كوكب الأرض»^(١). ولعل هذا هو السبب في صرخة آلبرت أينشتاين^(٢): «أن التكنولوجيا -أو العلم التطبيقي- قد خلقت للإنسان مشكلات خطيرة وعميقة، يتوقف بقاء الإنسان نفسه على إيجاد حل ملائم؛ لهذه المشكلات»^(٣).

وفي دراسة حديثة بعنوان له دلالاته الواضحة: «خدعة التكنولوجيا» فصلت -أي: هذه الدراسة - القول في الآثار السلبية للتقدم العلمي المرفئة وغير المرفئة، فنصت على الآثار القبيحة، وعلى رأسها مشكلة التلوث، والمشكلات الصحية، والإزعاج بكافة أشكاله، وتدمير الزراعة من أجل التنمية الصناعية، أما عن الأرق فحدث ولا حرج لقد غدا التوتر، والأرق المشكلة الرئيسة التي يعاني منها العمال المعاصرون مع انتشار الأمراض العصبية، وأمراض القلب، وكثرة الانتحار، وكثرة وقوع الجرائم من قتل وسرقة واغتصاب، وفقدان العلاقات الاجتماعية التراحمية، وغير ذلك مما هو داخل في عداد أخطار التكنولوجيا حيث إنها تثير مشكلات كثيرة وخطيرة في آن واحد مثل انتشار النفوذ والاعتداء على الحياة الخاصة والحروب الجائرة، وكل ما سبق أسمته الدراسة «بثمن التقنية»، أو «الوحش التكنولوجي»^(٤).

وتبدو دهشة جان ماري وحيرته في وقت واحد في تساؤله المشروع: «والسؤال

(١) ديفيد كورتن: (م، س) ص ٦٥.

(٢) يعد أينشتاين أعظم نابغة في العلم في العالم الحديث، صاحب نظرية النسبية، أضاف بأبحاثه الكثيرة والكثير بالنسبة لتطوير الطاقة الذرية، وقد كان معتكفا في المدينة الجامعية الشرقية الصغيرة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث قد تجنس بالجنسية الأمريكية، وهو من مواليد ألمانيا (١٨٧٩) من أبوين يهوديين إلا أنه نبذ الدين اليهودي في صباه، ومن الممكن أن يعتبر من المتعلقين بالطبيعة إلى درجة العبادة، من أهم كتبه: معنى النسبية (١٩٥٠م)، ومات في ١٩٥٥م، انظر: أدريين كوخ: (م، س) ص ٩٤.

(٣) آلبرت أنشتاين: إيمان عالم - في: أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر: (م، س) ص ١٠٤.

(٤) جاك أول: خدعة التكنولوجيا (م، س) ص ٥٢: ٦٠، بتصرف، وللمزيد في الآثار السلبية للتقدم العلمي على البيئة والإنسان. ينظر: سيلفي فوشو، جان فرانسوا نويل: التهديدات العالمية على البيئة، ترجمة، أسعد مسلم بالإشتراك مع قسم الترجمة بالبعثة الفرنسية للأبحاث والتعاون بالقاهرة، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط ١، ١٩٩١م، ص ٥ - ٧.

- اللجنة العالمية للبيئة والتنمية: مستقبلنا المشترك، ترجمة: محمد كامل عارف، مراجعة: د. علي حسين حجاج الكويت سلسلة عالم المعرفة (١٤٢)، ربيع الأول ١٤١٠هـ، أكتوبر ١٩٨٩م.

- إريك فروم: الإنسان بين الجوهري والمظهر (م، س)، ص ١٦٤.

- د/ أحمد مدحت إسلام: التلوث مشكلة العصر، الكويت سلسلة عالم المعرفة (١٥٢)، المحرم ١٤١١هـ.



الذي يطرح هو ما إذا كانت التكنولوجيا - حلم الأمس، وواقع اليوم - ستكون كابوس الغد، ففي مجتمع مفرط في التقنية يتيه الإنسان في البحث عن جذوره^(١).

إن جان ماري - في اعتقادي - كان موفقاً لأبعد حد حينما أطلق على علم الحدثاء لقب «العلم الضال»^(٢)؛ لأنه ساعد على تقوية التيارات الإلحادية بغروره وزينته، وقد أصاب أيضاً في تحميله المسؤولية في جانب كبير منها لعلماء الطبيعة، فهم شركاء أصلاء في هذا الوضع المتردي؛ حيث أكد ذلك بقوله: «إن رجال العلم بإيحاءهم إلى الرأي العام؛ بأن العلم والتكنولوجيا بوسعهما أن يحلّا جميع المشكلات، ويفضيا بالبشرية تلقائياً؛ بل بدون إرادتهم إلى غد يغني طرباً، وبتواطئهم على هذا النحو، عن وعي أو عن غير وعي مع السلطات القائمة، قد أساءوا إلى العلم إساءة لا تغفر»^(٣).

والحق أن المشكلة ليست في مجرد العلم التجريبي، فهو مما لا يستغني عنه، كما هو معلوم، وحقائقه إن خلت من إلباسها ثوب الزور لا تتعارض مع قواعد الدين الحق، ولكن المشكلة تكمن في تأليه العلم المادي، وإنكاره لمجال الوحي، والغيب، والرسالات، والكتب السماوية، وبهذا فقد الإطار الذي يهذبه، ويحميه، ويروضه، فانطلق العلم كالوحش الكاسر من صحراء الحدثاء يفتك، ويمزق، ويشرد، ويدمر.

ولكن الحقيقة دائماً منتصرة، فمن خلال التقدم العلمي المعاصر تصبح النظرة العلمية الحدثائية المؤكدة على نفي وجود الإله، أو على وجوده في صورة جزئية لخلق الكون، ثم تركه ليعمل بمفرده من خلال القوانين المادية دون تدخل للإله في إدارة الكون، والتي تنكر الغائية، أقول: أصبحت نظرة قديمة مطعون فيها.

وإذا كان نيوتن غير مستعد لاستبعاد الإله من العلوم من أجل إحداث حركة الكواكب - كما مر سابقاً -، فإن غيره صرح بالاستبعاد، ومن أمثلة ذلك: بيير سيمون لابلاس^(٤) حين سأل نابليون عن مكان الله في نظامه الميكانيكي الخاص

(١) جان ماري بيلت: (م، س)، ص ١٣٠.

(٢) (ن، م): ص ٢٦٣.

(٣) (ن، م): ص ١٢٩.

(٤) لابلاس، بيير سيمون (١٧٤٩-١٨٢٧) فلكي ورياضي فرنسي.

المبحث الثاني نقد أصول الحداثة

بالأجرام السماوية، فأجابه بما يلي: «يا سيدي لست بحاجة إلى هذا الافتراض»^(١)، وكما سبق سادت حالة من اللاأدرية^(٢) حتى صار الدين على منوال علماء الحداثة في نهاية المطاف، وهما من الأوهام حسب نظرتهم القديمة، أما النظرة الحديثة فتأكد على وجود الإله، وإلا لما وجد العالم، وتؤكد علي دوام رعايته لكونه.

يقول أحد الفيزيائيين الكبار: «ليس هناك ما يدعو إلى أن نفترض أن المادة والطاقة كانتا موجودتين قبل الانفجار العظيم، وأنه حدث بينهما تفاعل فجائي، فما الذي يميز تلك اللحظة عن غيرها من اللحظات في الأزلية؟ والأبسط أن نفترض خلقاً من العدم، أي: إبداع الإرادة الإلهية للكون من العدم»^(٣)، فالنظرة العلمية الجديدة تؤكد على أن الكون، والمادة، والطاقة، والمكان، والزمان، والإنسان كل ذلك له بداية محددة، ولكن لا بد من أن شيئاً ما كان موجوداً علي الدوام؛ لأنه إذا لم يوجد أي شيء من قبل على الإطلاق فلا شيء يمكن أن يوجد الآن، فالعدم لا ينتج عنه إلا العدم، والكون المادي لا يمكن أن يكون ذلك الشيء الذي كان موجوداً على الدوام؛ لأنه كان للمادة بداية، ومعنى ذلك: أن أي شيء وجد دائماً هو شيء غير مادي، وهذا يشير إلى وجود كائن أزلي خلق كل الأشياء، وهذا الكائن هو الذي نعنيه بعبارة «الله»^(٤). هذا هو خير رد علي الإلحاد الحداثي باسم العلم المادي.

لقد صدق ألبرت أنيشتين حين أوجز المسألة في عبارته الرصينة المشهورة: «العلم بغير دين أعرج، والدين بغير علم أعمى»^(٥).

والنظرة العلمية الجديدة تنتقد الرؤية الحداثية القديمة التي تفصل بين العلم، والدين، وتخلق قطيعة بين العلوم والفنون: «فالنظرة الجديدة بالمقابل تضيي وحدة على العلوم وحدة جديدة مذهلة، وحدة عميقة، وبعيدة المدى في آن معاً»^(٦)، كما أن

(١) روبرت م . أغروس (وآخ) : (م، س) ص ٥٨ .

(٢) اللاأدرية (الفنوصية) : مذهب يعتقد أصحابه بأن وجود الله، وأصل الكون أمور لا سبيل إلى معرفتها. ترجع جذوره إلى السفسطائيين اليونان يعتبر الفيلسوف الإسكتلندي هيوم أبرز ممثليه بين المحدثين.

(٣) روبرت م . أغروس (وآخ) : (م، س) ص ٦٤ .

(٤) يراجع روبرت م . أغروس (وآخ) : (م، س) ص ٦٤، ٦٥ بتصرف يسير .

(٥) ألبرت أنيشتين : (م، س) ص ١٠٨ .

(٦) يراجع روبرت م . أغروس (وآخ) : (م، س) ص ١٣٦ بتصرف يسير .

التراث له أهميته في النظرة العلمية الجديدة، يقول روبرت أغروس: «والابتكار في النظرة العلمية الجديدة لا يعني تسخيف المتوارث من المعتقدات والأعراف، فبناء نظرية جديدة لا يستلزم هدم النظرية السابقة من أساسها»^(١).

إن العلم بمفهومه الحداثي أزماته متعددة في مختلف نواحي مجالاته حتى في المجال الذي تتباهى به الحداثة، مجال العمارة:

الذي هو انعكاس لمقولاتها الأساسية -«القطيعة»- من هنا تعمل العمارة الحداثية على تقطيع أواصر القرابة، وتقطع علاقات الجوار، كما أنها لا تحقق القدر الكافي لحاجة البشر للخصوصية وقيمة الستر للعوامات الأمر الذي يفقد هذه المساكن الحداثة أهم مقوماتها .

وفي هذا الصدد يقول إريك فروم: «يدل فن البناء الحديث على انعدام الحياة الخاصة للإنسان أو عدم اعتبارها على الأقل، فنحن لا نغلق أبواب حجراتنا- إن وجدت هذه الأبواب أصلاً، فالبيوت يكشف بعضها بعضاً إلى درجة كبرى»^(٢).

٣- أزمة العقلانية :

العقلانية الحداثية حملت اللاعقلانية في رحمها، وفي تعبير صريح يقول هانز جواس: «لم يولع الناس بالعقلانية؛ بسبب وضوح صالحياتها، وإنما هذا الولع يعتبر عن صدي اليأس الذي أوصل الناس لوضع كل ثقتهم فيها»^(٣).

ويعبر عن هذه الحالة صاحب كتاب خدعة التكنولوجيا بقوله: «يقيني هو أن عقلانية التقنية، وكل التنظيم البشري تلقي بنا في خضم عالم من اللاعقلانية»^(٤).

وبمجرد النظر في الكوارث والدمار الذي خلفته الحروب العالمية التي قامت في قلب مرحلة الحداثة الغربية يتأكد صدق هذا الكلام^(٥).

(١) (ن، م): ص ١٢٠.

(٢) إريك فروم: المجتمع السليم (م، س)، ص ١١٩.

(٣) هانز جواس: حداثة الحرب (م، س)، ص ١٢٧.

(٤) جاك أول: (م، س)، ١٩٧.

(٥) (ن، م): ص ١٤٨ وللمزيد عن آثار الحرب العالمية الأولى والثانية يراجع:

- ه. ج. ويلز: موجز تاريخ العالم. ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة الهيئة المصرية العامة

للكتاب، ٢، ١٩٩٩ م، ص ٣٤٨ - ٣٧٩.

- د. فردريك معتوق: معجم الحروب. لبنان: جروس برس، ط ١، ١٩٩٦ م، ص ٢٨٨ - ٣٠١.

المبحث الثاني نقد أصول الحداثة

كما أن انبثاق حالة ما بعد الحداثة - بكل ما فيها من لاعقلانية - من رحم الحداثة له دلالاته في هذا السياق.

من المعلوم أن نظرية الحداثة كانت «ترى أن عمليات العقلنة والعلمنة ليست فقط ضرورة، بل تحقق كامل للآمال الإنسانية من أجل حياة أفضل»^(١)، ولكن الواقع أظهر أن هذا الكلام، أو هذه الرؤية مجرد وهم كاذب؛ لذلك يقول أحد الباحثين: «لقد أصبح العقل هو الأسطورة الكبرى الموحدة للمعرفة، وللأخلاق والسياسة يجب علي المرء في هذا المنظور أن يحيا تبعاً للعقل، أي: أن يبعد نداءات الوجدان، والاعتقاد»^(٢)؛ ولذلك يقول الألماني هردر^(٣):

«لا يمكنني أن أفهم كيف يمكن أن يكون العقل كونياً بوصفه الذروة الوحيدة للحضارة الإنسانية بأسرها»^(٤).

ولهذا كثر نقاد العقلانية ف «لم يكن هناك فقط المقاومة التي يبدها الدين والوحي، بل ظهر أيضاً رفض الطابع المجرد، وغير المشخص للعقلانية... إن هذه الانتقادات الموجهة إلى العقلانية ما تزال قائمة، لكن نقداً جديداً داخلياً ينبثق من قلب العقلنة ذاتها حسب هذا النقد المعاصر يدان العقل لا فقط من حيث كونه مفرداً في العقلانية، بل يدان كذلك علي أنه غير معقول إن الأزمة الحديثة للعقلانية هي الكشف عن اللاعقل ضمن العقل... إن الأزمة الجديدة للعقل أزمة متولدة من الداخل، أزمة متولدة من تمرد العقلنة على التبرير العقلاني، إنها تبرز فجأة وجود اللاعقل، إما كملازم للعقل، أو كمسيطر عليه بحيث يصبح هذا اللاعقل أحياناً سكراناً وأحمق مخرباً، إن ما هو محل تساؤل هو كفاية العقل، بأن المطروح للتساؤل هو لا عقلانية النزعة العقلانية، ولا عقلانية التبرير العقلي»^(٥).

(١) جورج لارين: (م، س)، ص ٥٤.

(٢) إدغار موران: العقلانية الكلاسيكية ونقدها ضمن / محمد سبيلا (وآخ): العقلانية وانتقائها (م، س)، ص ٢٠، ٢١.

(٣) مؤسس فلسفة التاريخ في الفكر الألماني الحديث، ورائد النظرة الروحية والإنسانية في ميادين علم التاريخ، ومن رواد الحركة الرومانتيكية في فلسفة التاريخ، وقطب الرومانتيكية في ألمانيا. انظر: صفاء عبد السلام جعفر: الحضارة الغربية الحديثة، (م، س) ج ٢ ص ٣٦ بالهامش.

(٤) (ن، م): ص ٣٦ - ٣٨.

(٥) إدغار موران: (م، س) ص ٢١ - ٢٥.

وفي هذا إشارة جلية إلى مدرسة فرانكفورت النقدية حيث قامت هذه المدرسة من رحم التنوير العقلانية لنقد العقلانية التي تحولت إلى ضروب من اللاعقلانية.

فقد رأى أو اعتقد زعماء هذه المدرسة^(١) «أن فلاسفة التنوير هاجموا الدين والميتافيزيقا باسم العقل، ورغم ذلك انتهوا إلى تدمير العقل ذاته»^(٢)، ومن خلال ما سبق: يتضح مدى فشل النزعة العقلانية أنها مرفوضة ليس من الاتجاهات الدينية فقط، بل من بعض الاتجاهات المنسوبة إليها.

٤- أزمة العلمانية :

لقد تركت العلمانية باعتبارها من مكونات الحداثة الأثر السلبي على منظومة القيم حتى صارت مشكلة من مشكلات المجتمع الغربي التي لم يوجد لها علاج إلى اليوم؛ لذلك يقول أحد الباحثين: «إن العلمانية الحالية ليست في مأزق وحسب، بل هي مشكلة أمام البناء الأوروبي»^(٣).

وفي هذا الصدد يرى الألماني جوتفرايد كونزلن^(٤) «أن التاريخ العلماني للدين الذي أدى انتصاره إلى تطور العصر الحديث هو الآن في أزمة حقيقية، وغدت الحداثة العلمانية غير واثقة من نفسها.

ويمكن رؤية ذلك بالتفصيل إذا نظرنا إلى الأثر الثقافي الراهن لزوال أهمية الإيمان العلماني بالتقدم... ويمثل انهيار الماركسية مثالاً بارزاً على ذلك»^(٥).

(١) من أمثال: ماكس هوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣) فليسوف ألماني، وعالم اجتماعي من الجيل الأول في مدرسة فرانكفورت.

- تيدور أدورنو (١٩٦٩ - ١٩٠٣)، وهو فيلسوف ألماني، وموسيقي، وعالم اجتماع، كان أستاذاً للفلسفة والاجتماع في جامعة فرانكفورت، وهو من الرعيل الأول في هذه المدرسة.

انظر: بول - لوران أسون: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد حرب، بيروت: المؤسسة الجمعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٠ م، ص ١٤ - ٢٥.

(٢) جورج لارين: (م، س)، ص ١١٧.

(٣) أندريه ناتاف: (م، س)، ص ١٥١.

(٤) أستاذ في اللاهوت الإنجيلي والأخلاقيات الاجتماعية - جامعة القوات المسلحة الألمانية ميونخ.

(٥) جوتفرايد كونزلن: عملية العلمنة والمسيحية الغربية، في: مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا، شهادة ألمانية: سلسلة التنوير الإسلامي (٤٤)، تقديم وتعليق: د/ محمد عمارة، القاهرة: نهضة مصر، ط١، ١٩٩٩ م، ص ٣١، بتصرف يسير.

المبحث الثاني نقد أصول الحداثة

ثم يقرر الأزمة العلمانية، فيقول: «لقد أصبح معبد العلم عتيقاً، وهكذا فقدت الآمال العلمانية بالفسء والخلاص قوتها الثقافية، ولا يقتصر معنى ذلك على حدوث أزمة في التراث الديني للعالم الغربي، أي: المسيحية، بل أيضاً حدوث أزمة في الثقافة العلمانية للحداثة، ولم ينحصر الأمر في إصابة المسيحية بالإنهاك، بل أصيب العصر الحديث بالإعياء أيضاً»^(١).

ويحتدم الصراع كلما عرضت على ساحة النقاش أي علمانية نختار؟ هل هي العلمانية المضادة للدين من كل وجه؟ من خلال الفلسفة الوضعية التي فرضت على الدين ليس انسحاباً من عالم السياسة فقط، بمعنى: أنها وضعت نهاية لخلط اعتقاد خاص بالشأن العام، بل من عالم المجتمع بكل مكوناته كذلك، واعتبرته ذكرى من الماضي تجسداً لنظام قديم يتنافى مع المثل العليا للحداثة، كما هو النموذج الفرنسي المفضل، أم هي العلمانية الحيادية - كما يقولون - التي تسمح للدين بالتواجد الحري في النطاق الخاص، والتي تكفل لكل فرد البحث الحر عن الحياة الصالحة مع احترام الحق نفسه بالنسبة للآخرين، ومهمة الدولة في هذه الحالة ضمانة الحريات الكبرى: حرية الضمير، والعبادة، والتعليم، والاجتماع على النموذج الأمريكي، وبعض الدول الأوروبية، ولكنك تقا جئ بكبت بعض المعتقدات، والأفكار في عالم هذا النموذج من العلمانية بصورة فجأة، فعلى سبيل المثال: إلى الآن تطالب المجموعة الإنكارية^(٢) بالسماح لهم بمناقشة أطروحتهم باسم حرية التفكير، والتسامح، والأخلاق العلمية.

والعديد من المواقف توضح لك أن العلمانية الحيادية، أو المنفتحة هي في ذاتها منغلقة ومتعصبة، ولكن تحت ستار من أشكال التسامح، والانفتاح الظاهري فقط^(٣)، وتداعيات هذا الموقف أصبحت في قلب المشكلات الفكرية للثقافة الغربية، فالعصر الحديث قد «مل آماله العلمانية الخاصة به والمتعلقة بالإيمان، وشاخت الآلهة الجديدة، أو القوى اللاشخصية، ولم يبق سوى القيد المفروض على هذا

(١) (ن، م): ص ٢١.

(٢) هم: مجموعة من المنقذين والعلماء الذين يذهبون مذاهب مختلفة، ويجمعون على موقف مشترك هو تحض الرواية الرسمية عن المحرقة، قائلين: إن غرف الغاز لم توجد قط .

(٣) غي هارشير: العلمانية، ترجمة: رشا الصباغ، مراجعة: د جمال شعيد، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٧٩ - ١١٠ بتصرف واختصار كبير.

العالم، أما الدوافع، والغايات، والآمال الماضية، فقد باتت في غياهب النسيان»^(١). ومما لا شك فيه أن هذا الإحباط والفشل يعود إلى عجز الثقافة الحداثية العلمانية عن الإجابة الشافية للأسئلة الكلية الكبرى، مما سبب في الفراغ الروحي، وأوجد الأزمة الراهنة.

٥- أزمة الرأسمالية والشيوعية والليبرالية :

إن فشل النظامين الرأسمالي والشيوعي كنتاجين من نتاج الحداثة، أمر معلوم لدى الكافة، فإن «الرأسمالية تقوم على أساس أن الخير العام يتحقق إذا كافح كل امرئ لنفسه في السوق، فذلك يؤدي إلى نظام شامل، ولا يؤدي إلى الفوضى»، ولكن العكس هو الذي حدث في الواقع، فهي قد ساهمت في جعل «علاقة الإنسان بالإنسان هي الاستغلال». فلا مجال للقيم، والأخلاق الفاضلة؛ لذلك يقول إريك فروم: «الرأسمالية في القرن العشرين، تقوم على أساس المبدأ: استخدام الإنسان للإنسان».

ويقول: «ومن سيئات النظام الرأسمالي انحلال مبدأ التماسك الاجتماعي بين الأفراد، والطبقات... لقد بات العنصر المميز للرأسمالية هو استغلال العامل... وكانت شريعة الغاب هي السائدة في عالم الاقتصاد»^(٢).

فالرأسمالية أحدثت أزمة مركبة ومعقدة في آن واحد في مجال القيم والأخلاق؛ فانتشرت الأمراض الاجتماعية، فقامت النزعات الاشتراكية، وعلى رأسها الشيوعية من أجل إصلاح الوضع المتردي، والقضاء على الاستغلال، والبطالة، وغير ذلك من المثالب الرأسمالية، فوقع في ما كانت ترغب في حله، وزادت الأغلال، وأضاف عيوباً إلى عيوب، يقول أحد النقاد الغربيين: «ومع رغبة الاشتراكية في إلغاء استغلال الإنسان للإنسان، فقد ضاعفت منه إلى ما لا نهاية»^(٣).

(١) جوتفريد كونزلن: (م، س): ص ٣٢.

(٢) إريك فروم: المجتمع السليم (م، س) ص ٥٨-٧١ بتصرف.
والمراجع في فشل النظام الرأسمالية عديدة، انظر على سبيل المثال: أدريين كوخ: (م، س) ص ٢٠ وأيضاً برينولاتور: (م، س) ص ٢٧.

(٣) برينولاتور: (م، س) ص ٢٧، وللمزيد في هذه النقطة، انظر: أدريين كوخ: (م، س) ص ٢٠، وما بعدها، س. ن. إيزنشتات: (م، س) ص ١٠٤.

المبحث الثاني نقد أصول الحداثة

ولذلك فشلت فشلاً ذريعاً، وسقطت، وظهر كذبها في النظرية والتطبيق.

وحول أزمة الليبرالية يقول أحد الباحثين: «إنها كشفت عن طبيعتها اليوتوبية»^(١)، فقد تولدت عنها نتائج سلبية؛ بحيث إن الحكومات مهما كان اتجاهها وجدت نفسها مضطرة للتدخل، وللحد من التنافس الحر، أو لتنظيمه إن لم تتول أمر توجيه الاقتصاد باسم المجتمع كله، وذلك لتلافي الكارثة الاجتماعية»^(٢). وهي في الأصل حصيلة تناقضات عدة في صميم الرأسمالية، وكما يقول أحد الباحثين: «إن كلمة ليبرالية لم تعد اليوم إلا زينة باهتة توشي بأكثر المشاعر ارتباكاً»^(٣)، ويلاحظ أن الجوانب الاقتصادية حسب المنظومة الليبرالية باتت على المحك، بل عدها كثير من النقاد، وهما من الأوهام: «فالتصور الذي عم الحكام المؤمنون بالاقتصاد الليبرالي في القرن التاسع عشر، والذي كان مفاده أن من الأفضل لهم ترك مجتمعاتهم تدار من قبل نظام دسوقي دولي الأبعاد ينظم نفسه بنفسه ليس سوى «وهم» خطر وهم يحمل في طياته أسباب فشله؛ وذلك لأن سياسة دع المرء يعمل بما يخدم مصلحته، والبضائع تنتقل عبر الحدود؛ تحقيقاً لربح أوفر تدمر الاستقرار الاجتماعي باستمرار»^(٤).

إن الظلم الاجتماعي، وانتشار معدلات الجريمة فضح النظام الرأسمالي في كل صوره وأشكاله حتى في قمة تطورها من خلال النموذج الأمريكي الذي يدعو إليه الاقتصاديون، والسياسيون الليبراليون الجدد، والحق أنه لا يوجد يبدو فيه التدهور بينا للعيان، كما هو في الولايات المتحدة الأمريكية «فالجريمة اتخذت هناك أبعاداً بحيث صارت وباء واسع الانتشار، وفي ولاية كاليفورنيا - التي تحتل بمفردها

(١) يوتوبيا: في الأصل اليوناني بمعنى مكان غير موجود، وفي السياسة عبارة عن رغبة ليس في الإمكان تحقق صدقها لا الآن، ولا بعد الآن، فهي أقرب إلى المعنى الخيالي الذي لا يتحقق، يراجع مراد وهبه: المعجم الفلسفي (م، س)، ص ٧٤٦.

(٢) لوي ديمون: (م، س) ص ١٣.

(٣) جان توشار: تاريخ الفكر السياسي: ص ٦٣٨.

(٤) يراجع: هانس بيترمارتين: هار الدشومان: فخ العولة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية. ترجمة: د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم: د. رمزي زكي الكويت: سلسلة عالم المعرفة عدد (٢٣٨)، جمادى الآخرة ١٤١٩هـ، أكتوبر ١٩٩٨م، ص ٣٨١.

المرتبة السابعة في قائمة القوى الاقتصادية العالمية - فاق الإنفاق على السجون المجموع الكلي لميزانية التعليم، وهناك ٢٨ مليون مواطن أمريكي، أي: ما يزيد على عشر السكان، قد حصنوا أنفسهم في أبنية وأحياء سكنية محروسة، ومن هنا فليس من الغريب أن ينفق المواطنون الأمريكيون على حراسهم المسلحين ضعف ما تنفق الدولة على الشرطة»^(١).

٦- أزمة الديمقراطية والقومية:

وهي باعتبارها نتاج حداثي تحتوي على العديد من النقاط التي قادت إلى أزمة حقيقية في مجال القيم، وفي هذا الصدد يقرر إريك فروم هذه الأزمة، فيقول: «والديمقراطية تحتوي على متناقضات... كيف يمارس الناس هذا الحق (الانتخاب)، وكيف يعبرون عن إرادتهم إذا لم تكن لهم إرادة، أو عقيدة خاصة بهم إذا كانوا أفراد آليين»^(٢).

فالناس يساقون بسيف الوضع الاقتصادي، والدعاية الإعلامية، وليس يختارون، فيأتي التصويت بناءً على هذا التحكم، وفي ذلك يقوم فروم: «إن المواطن يقوم بعمل ما هو «التصويت»، ثم يتوهم أنه واضع القرارات التي يقبلها باعتبارها صادرة عنه في حين أن هذه القرارات تحددها إلى حد كبير قوي، تخرج عن سيطرته، وعن علمه»^(٣).

ويمكن القول بأن التناقضات النظرية في قلب عملية الديمقراطية ظهرت آثارها أثناء التطبيق «فانتشار فضائح المال في أغنى بلدان الديمقراطية الغربية ليس عيباً استثنائياً، وإنما هو النتيجة المنطقية لانتصار القيمة العالمية الوحيدة التي تبقت لدينا، وهي قيمة النقود التي هي مقياس لتقييم نجاح الفرد، كما هي مقياس لتقييم نجاح المجتمع، وهي أيضاً المعيار المشترك الذي يمكننا من الاتصال المباشر مع أشباهنا الذين يشاركوننا توقير العجل الذهبي، الذي أصبح أخيراً بوسع الجميع

(١) هانس بيترمارتين: هار الدشومان: فخ العولة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية. (المرجع السابق): ص ٣٥.

(٢) إريك فروم: المجتمع السليم (م، س)، ص ١٤٠ - ١٤٤.

(٣) (ن، م): (ص، ن).

إجلاله، وإن لم يكن بوسعهم الاستحواذ عليه^(١).

أما عن أزمة القومية، فيقول أحد الغربيين: «أصبحت القومية لاهوتاً جديداً يشير إلى التمثيل الذاتي للأمة، وإلى تموضع إرادة الشعوب العامة، وقد أخذ هذا اللاهوت الجديد أحياناً شكلاً إظلامية كما هو الحال في النازية - حتى بلغ الأمر حدود البربرية المطلقة»^(٢)، وهي إشارة إلى تحول القومية إلى النزعات العنصرية الاستبدادية، والذي ظهرت منذ انبثاقها في العصر الحديث مع قيام الثورة الفرنسية.

٧- أزمة العنف الحداثي؛

لقد تعددت صور العنف باسم الدين في العالم الغربي، وكما عانى الأوروبيون من جبروت الكنيسة، وقهرها للمخالفين لعقائدها، فكم وكم قتلت من علماء وباحثين، وكم سجن من أصحاب رأي ومفكرين، وكم حرب دارت بين الكنائس بالأخص بين الكاثوليك والبروتستانت، فالتاريخ الكنسي في هذا الباب مغمور بالدماء، وبحق قالت كارين أرمسترونج^(٣): «من الثابت بم لا يدع مجالاً للشك أن الناس عبر التاريخ استخدموا الكتاب المقدس؛ لتبرير الأعمال الوحشية»^(٤)، فكان من المفترض عقلياً أن الفكر الحداثي، وهو يعتمد على العلم المادي، والعقل، وينتقد الفترة الدينية أن تنتشر في تطبيقاته وعالمه معالم التسامح والمحبة، لكنه حدث العكس تماماً، فعن ظاهرة العنف في النموذج الحداثي، فحدث ولا حرج، فتاريخ الحداثة في أكثر مراحل وجوانبه هو تاريخ التسلط، والاستغلال، والاحتلال؛ لذلك يحدد أحد الباحثين الموقف التاريخي للحداثة بأنه: «تاريخ العنف المعرفي»^(٥)، وهذا عين التناقض الحداثي، تقول كارين أرمسترونج: «كان للحداثة تعصباتها الخاصة

(١) جان ماري جوينو: نهاية الديمقراطية (م، س)، ص ١٥٨ - ١٨٠.

(٢) كامنكا: القومية، انظر: العرض الوافي لهذا الكتاب في: د/ فيصل دراج، مجلة المستقبل العربي (بيروت)، عدد (٤) شهر نوفمبر ١٩٧٨م، ص ١٨٦.

(٣) كاتبة مشهورة وراهبة كاثوليكية سابقة، بريطانية الجنسية من أشهر المعلقين علي الأديان في العالم، من كتبها تاريخ الله، الحرب المقدسة (الحروب الصليبية)، موجز تاريخ الإسلام، سيرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، محمد نبي لزماننا، المعركة في سبيل الله (الأصوليات الثلاث: اليهودية - المسيحية - الإسلام).

(٤) كارين أرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة د. محمد صفار، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية وطبعة أولى ٢٠١٠م، ص ١٦٤.

(٥) فيذرستون (وآخرون): محدثات العولمة (م، س) ص ١٤٩، ١٥٠.

بها، وفيما وجد البعض العصر الحديث محرراً وأسرّاً، خبره آخرون بصفته قامعاً، عدوانياً توسعياً ومدمراً^(١).

ولا يخفى على القارئ أن النشأة الحقيقية لحداثة أوروبا «تكنم في الحيز الاستعماري لا الحضري»^(٢).

فعلى سبيل المثال: تعد فرنسا - كما هو معروف - من أكبر مراكز الحداثة الثقافية -، وفي ذات الوقت - كما يقرر أحد الباحثين - هي: «المركز الثقافى للحقبة الاستعمارية»^(٣).

وعلى حد تعبير أنتوني كينج^(٤)، فإن «حالة الحداثة كانت تقوم على افتراض الآخر المستعمر بالنسبة للغرب»^(٥).

وطبقاً لرول ماير: «فإن لمذهب الحداثة جوانبه المعتمدة التي عززت الإمكانات العميقة الكامنة في السياسة، تعزيزاً هائلاً من خلال رابطة المعرفة / السلطة الجديدة»^(٦).

وفي عبارة مركزة وموجزة ورصينة في ذات الوقت يقول عالم الاجتماع هانز جواس: «العنف والحرب هما من مكونات الحداثة بمثل ما هما من أصول نشأتها»^(٧).

وبالفعل هذا ما أثبتته تاريخ الحداثة، وواقعها المرير، ف «لقد كان تاريخ الشؤون الدولية طوال الخمسة قرون الفاتئة حروب، أو في الأقل استعداداً لحروب»^(٨).

(١) كارين أرمسترونج: مسعى البشرية الأتلي (م، س)، ص ٢٥٥.

(٢) (ن، م): ص ١٥٠، ١٥١.

(٣) (ن، م): ص ١٤٦.

(٤) أستاذ تاريخ الفن وعلم الاجتماع - جامعة بينجامتن، نيويورك الولايات المتحدة الأمريكية.

(٥) أنتوني كينج في: محدثات العولمة (م، س) ص ١٥٨.

(٦) رول ماير: البحث عن الحداثة... (م، س) ص ٢٢، وما بعدها.

- آلان تورين: الحداثة وما بعدها... مصائر الحداثة، ترجمة: قاسم مقداد، محمود موعد، رام الله، مجلة الكرمل، الثقافية، العدد ٥٧ خريف ١٨٩٨م، ص ٧٥ - ٩٤.

(٧) هانز جواس (م، س) ص ١١٧.

(٨) بول كينيدي: نشوء وسقوط القوى العظمى، ترجمة مالك البديري، الأردن، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ص ٨١٤.

وربما يقول قائل: إن الحرب ظاهرة قديمة وجدت في شتى العصور والأزمنة، وفي الواقع هذا أمر مسلم به، ولكن ظاهرة الحروب قد قفزت إلى مراحل متطورة ومعقدة في فترة الحداثة، وما بعدها؛ لذلك يقول إيزنشتات: «فالحرب والإبادة الجماعية لم تكن ظاهرة جديدة تمامًا في التاريخ، لكنها شهدت تحولات جذرية، وتزايدت شدتها مؤدية إلى ظهور أنماط حديثة من البربرية»^(١).

ومن الغريب أن فلاسفة الحداثة، وقد فلسفوا الحروب الاستعمارية على أنها من باب الواجب الإنساني بعلّة تمدّن الشعوب، أو تحضير الأمم الهمجية المتخلفة، ولذا أطلقوا عليها: رسالة الرجل الأبيض، أو عبء الرجل الأبيض، أو تمدّن وتحضير الشعوب، أو الوصاية المستتيرة... إلى غير ذلك من المسميات التي أطلقوها.

«لقد كان الاستعمار وفقًا لمعظم الحداثيين، أمرًا ضروريًا، ليساعد على التخلص من النماذج القديمة الهالكة، وحملها على التقدم»^(٢)، وهذا أمر يثير العجب، كيف يكون انتهاك حريات الشعوب وسيلة لتمدينهم وتعليمهم؟! ولكن قلب الموازين، وتغيير المفاهيم من خصائص الحداثة.

وفي تقديري: أن هذه النزعة العنصرية كامنة في الجذور الثقافية الغربية، أو في البنية التأسيسية لأركان الحضارة الأوروبية بصفة عامة.

وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين في الحضارة الغربية: «وجدت بالذكر أن سفير الولايات المتحدة لدى إنجلترا أعلن في مطلق القرن التاسع عشر، أن العرق الأنجلو ساكسوني الذي انحدرنا منه نحن الأمريكيون لم يتجاوزه أحد في تاريخ الوجود»^(٣)، وهذا مجرد مثال على إعلانهم على تفوقهم العرقي بصورة سافرة.

وفي صيغة ساخرة يقول أحد الباحثين: «ليس فقط من باب العجرفة يعتقد الغربيون بأنفسهم أنهم مختلفون جذريًا عن الآخرين، إنما أيضًا من خلال اليأس، وعقاب الذات...»^(٤).

(١) س. ن. إيزنشتات: (م، س) ص ١٠٥ وما بعدها.

(٢) جورج لارين: (م، س) ص ٦٨-٦٩.

(٣) توماس. سي. باترسون: الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (٢٧١)، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٣٦.

(٤) برنيولاتور: (م، س)، ص ١٩٨.

ومن الشواهد التاريخية الدالة على تغلغل النزعة التسلطية، والميل إلى العنف في داخل الإطار الحدثاء، هو أن الفاشية، والنازية، والشيوعية، وغير ذلك من النزعات العنصرية، والتدميرية نشأت في ظلال الحدثاء، وأكلت في موأدها، وفي هذا السياق يقول جودن ثيربورن^(١): «والحدثاء التي ابتكرت الفردية، وارتقت بها أفرزت القومية، والشيوعية، والفاشية أيضاً، وكانوا جميعاً أبناءها الشرعيين بدرجة متساوية، وكانوا جميعاً في بيت العائلة، وهو الحدثاء»^(٢).

ورغم ذلك فإن «نظرية التحديث - كما يقول هانز جواس - لا تزال تتعلق بحلم عصر حديث، والنزاعات التي يستخدم فيها العنف، كجوانب من مرحلة «ما قبل تاريخ» البشرية المتقدمة، وإن تفجرت مثل هذه الحروب والنزاعات، فيتوجب اعتبارها من مخلفات عصر زائل لم تشرق عليه بعد أضواء التنوير»^(٣).

وفي الحقيقة هذا تناقض واضح ينسب لهذا التيار، وقد أقر بذلك إيزنشتات حيث قال: «فقد كانت - أي: الحدثاء - منذ بدايتها مسكونة بالمتناقضات والتعارضات»^(٤).

وقد حاولت الحدثاء أن تعالج متناقضاتها، فأوقعت نفسها في متناقضات جديدة، فعلى سبيل المثال: كان من وسائل علاجها لمتناقضاتها الاقتصادية الداخلية وسيلة البحث عن المستعمرات، واستغلالها كمصادر للمواد الخام والعمالة، وهي وسائل تنتمي إلى شريعة الغابة، وليس العقلاء من البشر، وفي لحظة صفاء مع النفس وتحليل لتاريخ الأمم الأوروبية يقول جان ماري بيلت: «وما أقرب مجتمعاتنا بعد من شريعة الغاب التي تتخذها ذريعة، فتقر بها مبدأ الحق للأقوى»^(٥).

يكفي مراجعة مخلفات، وآثار الحرب العالمية الأولى والثانية؛ لتعرف الصلة بين الحدثاء، والعنف؛ فإن «الحرب كشفت عن العنصر الهمجى في المجتمعات

(١) أستاذ علم الاجتماع، جامعة جوتنبرج، السويد.

(٢) جورن ثيربورن: مسارات نحو الحدثاء وغيرها في: مايك فيذرستون (م، س)، ص ١٩٦.

(٣) هانز جواس: حدثاء الحرب.. (م، س)، ص ١١٩.

(٤) بخصوص هذا المعنى يراجع: أدريين كوخ: (م، س) ص ٢٠.

(٥) جان ماري بيلت: (م، س) ص ٢٧٥.

الحداثيّة»^(١)، وهذا مما جعل بعض الباحثين يحدد مفهوم الحداثة في نقطتين: العنصرية والعنف؛ إذ صورها على أنها «رأي عنصري المركز نشأ في حقبة من التاريخ، ومن إقليم جغرافي معين»^(٢).

لقد أصبح العنف رمزاً من رموز الحداثة، وفي هذا الإطار نفسه يصدق القول: «بأن القنبلة الذرية رمز لأزمة الحضارة الغربية»^(٣).

وفي هذا السياق يتساءل عالم الاجتماع، والقانون الدكتور جاستون بوتول^(٤) بمرارة، وقلب مكلوم حيث يقول: «هل وصلت الإنسانية اليوم إلى مستوى من الوحشية والعنف أكثر مما وصلت إليه»^(٥).

٨- أزمة الوعود الحداثيّة :

إن تاريخ الحداثة والتحديث يوضح أن الوعود الحداثيّة كانت مجرد أمانى وأحلام، بل يمكن القول: بأنها كانت مجرد أوهام، فلم يتحقق ما زعمت به هذه المنظومة الفكرية من تحقيق السلام الدولي، وإيجاد المجتمعات البشرية الفاضلة مجتمعات بدون كوارث أو حروب، وفشلت في محاولة تحقيق السعادة، لقد أصبحت فكرة التقدم مجرد وهم، والأمل في السلام مجرد حلم ضائع .

وفي هذا الإطار: يلاحظ مارشال بيرمان أن برنامج الحداثة لا أساس له من الصحة، والفاعلية في تحقيق وعوده، ويرى أن ما تنتجه الحداثة مجرد مظاهر شكلية، فقدرة الحداثة قاصرة حسب تعبيره: «على توليد أشكال من الاستعراض الخارجي من التصاميم البراقة من المشاهد الزاهية المبصرة إلى درجة تستطيع معها أن تعمى أبصار حتى أكثر النفوس استبصاراً إزاء إشعاع حياتها الخاصة الأكثر حلقة في الداخل»^(٦).

(١) توماس سي: بانزستون: (م، س) ص ٦٥، وفي آثار الحربين، ينظر: روبرت أرتيجاني (م، س) ص ١٢٤.

(٢) انظر: د. أنيس الزمان، أنور عبد الملك (تحرير): تغيير العالم، سلسلة الثقافة والفكر (٣)، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة: نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٨٤م، ص ٣٤.

(٣) يراجع بصفة موسعة: أدريين كوخ (م، س) ص ٦.

(٤) أستاذ علم الاجتماع، دكتوراه في الآداب والحقوق، ونائب رئيس المعهد الدولي لعلم الاجتماع الأسبق.

(٥) جاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع، ترجمة: تميم عيبدون، مراجعة، د. جلال صادق، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، سلسلة من الشرق والغرب (٧٨)، (د، ت)، ص ١٤٨.

(٦) مارشال بيرمان: حداثة التخلف.. (م، س) ص ١٢٨، ١٢٩.

وينتهي بيرمان إلى نتيجة مفادها: «أن الحدث من خلال مظاهرها البراقة قد تحولت إلى صنم معبود»^(١).

ويؤكد ألكسندر أدلر^(٢) على هذه القضية، فيقول: «إن العالم تصنعه الأوهام الملازمة له، وقد وقع قرننا العشرون تحت وطأة فكرة عن الحدث كثيراً ما جعلته يزرع تحت وهم أنه لم يسبقه إليها عصر آخر»^(٣).

ومن أجل ذلك كانت النظرة الحدثية لمسيرة التاريخ غير منطقية، وفي هذا المقام يقول أحد الباحثين: «لم تعد أدلوجة التقدم محتملة، فالتاريخ لا يسير قدماً إلى هدف معلوم بكيفية لا مفر منها، ولن يكون الغد بكيفية آتية، أفضل من اليوم»^(٤).

ويؤكد الكثير من الباحثين على أن مقولة تجاوز الماضي مجرد وهم^(٥).

والدليل على ذلك فشل الأحلام التاريخية لمنظومة الحدث في التقدم، والمدينة، والتحضر، والسلام، والأمن.

وفي دراسة مثيرة تعرضت لقصة فشل التاريخي لمشروع الحدث، وجاء فيها ما يلي: «إن نداء العصر الجديد هو لينتقد نفسه من يستطيع ذلك»، ولكن من هو هذا الذي يستطيع ذلك؟ فانتصار الرأسمالية لا يعني أبداً «نهاية التاريخ» التي تحدث عنها الفيلسوف الأمريكي فرنسيس فوكوياما في عام ١٩٨٩م، إنما هو يعني نهاية ذلك المشروع المسمى بكل جرأة وغرور: «الحدث»، فثمة فعلاً تحول تاريخي بأبعاد عالمية؛ إذ لم يعد التقدم والرخاء، بل صار التدهور الاقتصادي والتدمير البيئي والانحطاط الثقافي هي الأمور التي تخيم بطابعها على الحياة اليومية للغالبية العظمى من البشرية»^(٦).

(١) (ن، م): ص ١٥٧.

(٢) مقدم برنامج أربعماء التاريخ على القناة الفرنسية الألمانية آرتيه، ومعد الافتتاحيات في إذاعة فرنسا الثقافية.

(٣) ألكسندر أدلر: القرن العشرون لم يأت بجديد: ترجمة: نجوى حسن، الكويت، مجلة الثقافة العالمية، العدد ١٠٣ نوفمبر، ديسمبر ٢٠٠٠م، ص ٦.

(٤) جان بيبير فارنين: عولة الثقافة وأسئلة الديمقراطية (م، س) ص ١٦٠.

(٥) انظر: رينيه هويغ: (م، س)، ص ٦٤، وما بعدها.

(٦) هانس بيترمارتين: هار الدشومان: فخ العولة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية. ترجمة: د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم، د. رمزي زكي الكويت: سلسلة عالم المعرفة عدد (٢٣٨)، جمادى الآخرة ١٤١٩هـ، أكتوبر ١٩٩٨م، ص ٦٩.

المبحث الثاني نقد أصول الحداثة

وفي تحليل عميق للغاية ودقيق في ذات الوقت توصل فيه ألبرت أنيشتين الفيزيائي الكبير إلى «أن العالم الجديد قد قدم وعداً بالتحرر من الخوف، ولكن الخوف في الواقع قد ازداد، وقدم وعداً بالتحرر من العوز غير أن المجاعة تهدد اليوم أجزاء كبيرة من العالم في حين أن أجزاء أخرى تمرح في رغد من العيش»^(١).

وهذه الحالة هي التي دفعت المفكر المعروف إريك فروم إلى أن يسمي التقدم الغربي بـ «الوهم العقيم»^(٢)، فهل قرأ دعاة الحداثة العربية في بلادنا الإسلامية كلام هؤلاء النقاد الغربيين، أم أن الهوى عليهم غالب، حقاً: «إن ثقافة الغرب ثقافة يسودها الوهم»^(٣). إن العديد من المفكرين في أوروبا اعتبر الحداثة قد أصابها العقم، بل يدعون موتها، واستخرجوا لها شهادة الوفاة، ولكن للأسف بعدما أضرمت سيوف القتل، والتدمير في معالم الحياة الغربية.

وفي عبارة مؤيدة لما ذكر، ولها وزنها لأحد النقاد الكبار في عام ١٩٧٩م ذهب فيها: «إلى أن نظرية التحديث كمرجعية ماتت، وأن كرامة الميت دفنته»^(٤).

فقد أشارت العبارة إلى مدى تعمق التآزم الحداثي، من خلال النظر في منتجات الحداثة وآثارها، وما أفرزته من مصائب نفسية، وكوارث عميقة في مجال الروح، فطمست صفاء الفطرة، وأضاعت نقاء المعاني الإنسانية الحقة، وهدمت قواعد العقول السليمة، وحقاً ما قاله برينولا تور^(٥) في دراسته النقدية لمشروع الحداثة مختصراً أقوال جميع النقاد الغربيين معبراً عنهم بقوله: «والجميع يقولون: باختصار لنكن أعداء الحداثة»^(٦).

(١) ألبرت أنيشتين: (م، س) ص ٩٩.

(٢) أريك حزم: الإنسان بين الجوهر والمظهر (م، س)، ص ١٩ وما بعدها.

(٣) انظر: د. أنيس الزمان، د. أنور عبد الملك (تحرير): تغيير العالم (م، س) ص ٧٢.

(٤) إيمانويل ولرشتاين: انظر: هانز جواس: حداثة الحرب.. (م، س) ص ١١٧.

(٥) عالم اجتماع غربي معاصر.

(٦) برينولا تور: لم تكن حداثتين أبداً (م، س) ص ٢٨.

المراجع

- ١- فهرس المراجع
- ٢- فهرس الموضوعات



مراجع

- أولاً: كتب اللغة والمعاجم العربية :

١. تاج العروس، للإمام السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي الحنفي ليبيا: دار ليبيا للنشر، ط١، ١٣٠٦هـ.
٢. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٣. العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٤. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بيروت: دار الجيل (د ت).
٥. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تح: د. عدنان درويش، محمد المصري، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
٦. لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري، بيروت: دار صادر، ط١، ٢٠٠٠م.
٧. مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، للشيخ محمد طاهر الصديقي الهندي الفتني الكجراتي، الهند، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الركن، سنة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
٨. مجمع البحرين، للشيخ فخر الدين الطريحي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط١٩٨٥م.

٩. مجمل اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تح: الشيخ هادي حسن حمودي الكويت: منشورات معهد المخطوطات العربية، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
 ١٠. المحيط في اللغة، الصحاح إسماعيل بن عباد، تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين، العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ط١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
 ١١. مختار الصحاح، للإمام محمد أبي بكر بن عبد القادر الرازي، بيروت: مكتبة لبنان، ط ١٩٨٦م.
 ١٢. المشرف المعلم في ترتيب الإصلاح على حروف المعجم، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري الحنبلي، تح: ياسين محمد السواس، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
 ١٣. المصباح المنير، للعلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٣٠هـ - ١٩١٢م.
 ١٤. المعجم الفيصل، معجم لغة عربية أواخر، أحمد قبش، دمشق: مطبعة الجهاد، ط١، ١٩٨٥م.
 ١٥. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
 ١٦. المغرب في ترتيب المعرب، الإمام ناصر بن عبد السيد المطرزي الحنفي الخوارزمي، بيروت: دار الكتاب العربي (د ت).
 ١٧. المنجد في اللغة والإعلام، بيروت: دار المشرق، ط٢٢، ١٩٨٦م.
- ثانياً: الموسوعات العامة ودوائر المعارف والمؤتمرات:**
١٨. الإيمان الكاثوليكي نصوص تعليمية، تقديم الأب جرفيه دوميج اليسوعي، تر: صبحي حموي اليسوعي، بيروت: دار المشرق، ط١، ١٩٩٩م.

١٩. معجم الإيمان المسيحي، الأب صبحي حموي اليسوعي، مراجعة الأب جان كوربون، بيروت: دار المشرق، بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٤م.
٢٠. معجم علم الاجتماع تحرير: دينكن ميشيل، تر: د. إحسان محمد الحسن العراق: دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة (٧٩)، ط ١٩٨٠م.
٢١. معجم الفلاسفة، جورج طراييشي، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٧م.
٢٢. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، القاهرة: دار قباء، ط٤، ١٩٩٨م.
٢٣. المعجم الفلسفي المختصر - تر: توفيق سلوم، موسكو: دار التقدم، ط ١٩٨٦م.
٢٤. معجم المصطلحات الاجتماعية، د. خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م.
٢٥. معجم مصطلحات عصر العولمة، د. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، القاهرة: الدار الثقافية، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٢٦. معجم المصطلحات الفلسفية، د. خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م.
٢٧. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعد، تونس: دار الجنوب، ط ١٩٩٨م.
٢٨. موجز تاريخ الفلسفة - جماعة من الأساتذة السوفيات، تر: د. توفيق سلوم، بيروت: دار الفارابي، ط١، ١٩٨٩م.
٢٩. المورد قاموس إنكليزي عربي، منير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣٨، ٢٠٠٤م.
٣٠. موسوعة أعلام الفلسفة - العرب والأجانب، زوني إيلي ألفا مراجعة، د. جورج نخل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣١. موسوعة السياسة، تحرير د. عبد الوهاب الكيالي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩١م.
٣٢. الموسوعة السياسية المعاصرة، نبيلة داود القاهرة: مكتبة غريب، ط١٩٩١م.
٣٣. موسوعة العلوم السياسية، تحرير: محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري مقلد، الكويت: جامعة الكويت، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، وزارة الإعلام الكويتية، ط١٩٩٣ / ١٩٩٤م.
٣٤. موسوعة لاند الفلسفة، أندريه لاند، تر: د. خليل أحمد خليل، بإشراف أحمد عويدات، باريس، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧١م.
35. Encyclopedia Britannica, inc William Benton, publisher, chicago founded (1974).
36. the oxford English Dictionary (1933).
37. webster's new World Dictionary of the American language the world. Newyork (1960).

ثالثا : مراجع الحداثة الغربية :

١. الإيستمولوجيا أو نظرية المعرفة في المفهومين الرأسمالي والاشتراكي، د. محمود عبد المولى، تونس: الشركة التونسية، ط٢، ١٩٩١م.
٢. آراء فلسفية في أزمة العصر، أوريين كوخ، تر: محمود محمود، القاهرة: الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (نيويورك)، ط١، ١٩٦٣م.
٣. الاستنارة الدينية والتفكير العلمي، تحرير أندريه زكي، القاهرة: دار الثقافة: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٤م.

٤. الأسس الفلسفية للعلمانية، د. عادل ضاهر بيروت، لندن: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م.
٥. الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، خديجة العزيزي، تقديم ناصيف نصار، بيروت: بيسان، ط١، ٢٠٠٥م.
٦. أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية، كارل بوبر، تر: يمنى طريف الخولي، الكويت: عالم المعرفة (٢٩٢)، أبريل مايو ٢٠٠٢م، المحرم، صفر ١٤٢٤هـ.
٧. الأسطورة والحداثة: أحلام محالة إلى التقاعد، حول رواية: دون كازمورو، بول. ب. ديكسون، تر: خليل كلفت، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٨م.
٨. الإسلام شريكا، دراسات عن الإسلام والمسلمين، فريتس شتيتبات، تر: د. عبد الغفار مكاوي الكويت: عالم المعرفة، (٣٠٢) أبريل ٢٠٠٤م.
٩. الإسلام في القرون الوسطى، دومينيك سورديل، تر: علي المقلد، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٣م.
١٠. الاشتراكية والشيوعية - خروشوف، موسكو: دار الطبع والنشر باللغات الأجنبية، ط١، ١٩٦٣م.
١١. أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، أنطوني دي كرسبني/ كينيث مينوج، تر: د. نصار عبد الله، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ١٩٩٦م.
١٢. الإمبراطورية - إمبراطورية العولمة الجديدة، مايكل هاردت، أنطونيو نيغري، تر: فاضل جنكر، الرياض: العيبكان، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
١٣. الإمبراطورية الكونية الصراع ضد الهيمنة الأمريكية، السيد يس، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٤م.

١٤. أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، دافيد لوبر وتون، تر: محمد عرب صاصيلا بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
١٥. أوهام الهوية، دار يوش شايغان، تر: محمد علي المقلد، بيروت: دار الساقى، ط١، ١٩٩٣م.
١٦. إيديولوجيا الحداثة بين المثاقفة والفصام الحضاري، د. غد يغوار مرشو دمشق: الأهالي، ط١، ١٩٩٢م.
١٧. الإيديولوجيا والهوية الثقافية (الحداثة وحضور العالم الثالث)، جورج لارين تر: فريال حسن خليفة، القاهرة: مدبولي، ط١، ٢٠٠٢م.
١٨. الأيديولوجية، جون بلاميناز، ترجمة د. إسماعيل علي سعد، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٩٠م.
١٩. الأيديولوجية وثائق من الأصول الفلسفية، ميشيل فاديه، تر: د. أمينة رشيد سيد البحراوي، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٢م.
٢٠. البحث عن الحداثة، رول ماير، تر: شريف يونس، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ط١، ٢٠٠٠م.
٢١. بعيداً عن اليسار واليمين مستقيل السياسيات الراديكالية، أنطوني جينز تر: شوقي جلال، الكويت: عالم المعرفة، العدد (٢٨٦)، أكتوبر ٢٠٠٢م - رجب ١٤٢٣هـ.
٢٢. بنية الثورات العلمية، توماس كون، تر: شوقي جلال، الكويت: عالم المعرفة (١٦٨)، جمادى الآخرة ١٤١٣هـ، ديسمبر ١٩٩٢م.
٢٣. - البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها، د. عبد الوهاب جعفر، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٨٩م.
٢٤. تاريخ الفكر السياسي، جان توشار (وآخ)، تر: د. علي مقلد، بيروت: الدار العالمية، ط١، ١٩٨٧م.

٢٥. تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخينسكي، تر: د. محمد عبد الكريم الوافي ليبيا: منشورات جامعة قار يونس.
٢٦. تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ول ديورانت، بيروت: مكتبة المعارف، تر: د. فتح الله محمد المشعشع، ط٦.
٢٧. تأملات في عصر الرنيسانس، د. حسين فوزي، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٨٤م.
٢٨. تحرير المرأة، قاسم أمين، القاهرة: مكتبة الآداب، طبعة ١٣١٦هـ - ١٨٩٩م.
٢٩. تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، تر: شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة، العدد (٨٢) محرم ١٤٠٥هـ، تكتوبر ١٩٨٤م.
٣٠. تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال، تر: د. جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني بيروت: دار الثقافة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، ط٢، ١٩٦٦م.
٣١. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٨٩م.
٣٢. ثقافة العولمة القومية والعولمة والحدثة، مايك فيذرستون، تر: عبد الوهاب علوب القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٥م.
٣٣. الحدثة - ما لكم براد بري، جيمس ما كفارلن، تر: مؤيد حسن فوزي العراق: وزارة الثقافة والإعلام، دار المأمون، ط١، ١٩٨٧م.
٣٤. حدثة التخلف تجربة الحدثة، مارشال بيرمان، تر: فاضل جتكر، دمشق: مؤسسة عيبيال للنشر، ط١، ١٩٩٣م.
٣٥. الحدثة، دفاثر فلسفية (نصوص مختارة) تر: محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي الدار البيضاء: دار توبقال، ط٢، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

٣٦. الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هيرماس، محمد نور الدين أفاية، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ١٩٩١م.
٣٧. الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، تر: د. عبد الوهاب علوب، مراجعة: د. جابر عصفور، أبو ظبي: منشورات المجتمع الثقافي، ط١، ١٩٩٥م.
٣٨. الحداثة وما بعد الحداثة، د. عبد الوهاب المسيري، د. فتحي التريكي، دمشق: دار الفكر ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٣٩. الحداثة وما بعد الحداثة، د. محمد سيلا، الدار البيضاء: توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٠م.
٤٠. الحضارة الغربية الفكرة والتاريخ، توماس سي. باترسون، تر: شوقي جلال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠١م.
٤١. خدعة التكنولوجيا، جاك الول، تر: د. فاطمة نصر، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٤م.
٤٢. ديكارت: ديف روبنسون، كريس جارات، تر: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠١م.
٤٣. الدين الطبيعي، جاكليين لاغريه، تر: منصور القاضي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٤٤. الدين في المجتمع العربي، أبحاث ندوة الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالقاهرة خلال الفترة (٤ - ٧ أبريل ١٩٨٩) بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٠م.
٤٥. الدين والعقل الحديث، ولترتيس، القاهرة: مدبولي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط١، ١٩٩٨م.
٤٦. رأسمالية القرن ٢١، روبرت هيلبرونر، تر: كمال السيد، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٤٧. رسالة في التسامح، جون لوك، تر: منى أبوسنة، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٥م.
٤٨. رؤى مستقبلية، كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين، ميتشيو كاكو، تر: د. سعد الدين خرفان، مراجعة: محمد يونس، الكويت: عالم المعرفة، عدد (٢٧٠) يونيو ٢٠٠١م.
٤٩. رواد الفلسفة الحديثة، ريتشارد شاخ، تر: د. أحمد حمدي محمود القاهرة: مكتبة الأسرة، ١٩٩٧م.
٥٠. روسو: ديف روبنسون، أوسكار زاريت، تر: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.
٥١. الرومانسية، دونكان هيث/ جودب بورهام، تر: عصام حجازي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.
٥٢. سارترك فيليب تودي/ هوارد ريد - القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط١، ٢٠٠٢م.
٥٣. سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر، د. حسن فتح الباب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٧م.
٥٤. صور دريدا ثلاث مقالات عن التفكيك، جاتيريا سيفاك/ كريستوفر نوريس، تر: حسام نايل، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.
٥٥. طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، رايموند ويليامز، تر: فاروق عبد القادر، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد (٢٤٦)، يونيو ١٩٩٩م.
٥٦. عرض تاريخي للفلسفة والعلم، أ. وولف، تر: محمد عبد الواحد خلاف، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٤٤م.
٥٧. عصر التنوير، ليود سبنسر، أندريجي كروز، تر: د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.

٥٨. عصر العقل - ستيوارت هامبشر، تر: د. ناظم طحان، سورية: دار الحوار للنشر، ط٢، ١٩٨٦م.
٥٩. العقل في القرن العشرين، برتران سان - سرنان، تر: د. فاطمة الجيوشي دراسات فلسفية (٥٥)، دمشق: وزارة الثقافة، ط١، ٢٠٠٠م.
٦٠. علم الاجتماع، أنتوني غدنز، تر: د. فايز الصياغ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان ط١، ٢٠٠٥م.
٦١. علم الاجتماع، ريشارد أوزبرن/ ويرون فان لون، تر: حمدي الجابري مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.
٦٢. علم اجتماع الأزمة: تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في رحلة الحداثة وما بعد الخداثة، د. أحمد مجدي حجازي، القاهرة: دار قباء، ط١، ١٩٩٨م.
٦٣. العلمانية، غي هارشير، تر: رشا الصباغ، تدقيق: د. جمال شحيد دمشق: المدى، ط١، ٢٠٠٥م.
٦٤. العلم والدين والفلسفة، إميل بوترو، تر: د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٧٣م.
٦٥. - العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، دونالد ر. هيل، تر: د. أحمد فؤاد باشا، الكويت: عالم المعرفة (٣٠٥) يوليو ٢٠٠٤م، جمادى الأولى ١٤٢٥هـ.
٦٦. عن الحرية، جون ستيوارت مل، تر: عبد الكريم أحمد، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٠م.
٦٧. عندما تغير العالم، جيمس بيرك، تر: ليلى الجبالي، مراجعة: شوقي جلال الكويت: عالم المعرفة العدد (١٨٥)، ذو القعدة ١٤١٤هـ - مايو ١٩٩٤م.
٦٨. عن المنهج العلمي - رينيه ديكارت، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٠م.

٦٩. عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، جان ماري بيلت، تر: السيد محمد عثمان، الكويت: عالم المعرفة (١٨٩) ربيع أول ١٤١٥هـ، سبتمبر ١٩٩٤م.
٧٠. عولمة الثقافة وأسئلة الديمقراطية جان بيير فارنين، ت: عبد الجليل الأزدي، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
٧١. العولمة النظرية الاجتماعية والثقافة الكويتية، رونالد روبرتسون، تر: أحمد محمود، نورا أمين، مراجعة وتقديم محمد حافظ دياب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٨م.
٧٢. العولمة وأفريقيا، كوامي نتنس، تو كومبي لومومبا كاسونجوت: د. حمدي عبد الرحمن/ رانيا حسين، سلسلة بحوث أفريقية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٤٢١هـ، ٢٠٠١، نشر برنامج الدراسات المصرية الإفريقية، الجمعية الإفريقية للعلوم.
٧٣. العولمة والوطن العربي، تحرير، صلاح سالم زرنوقة قضايا التنمية العدد (٢٣)، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة: ط١، ٢٠٠٢.
٧٤. الغرب والعالم، تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، كافين رايلي تر: د. عبد الوهاب المسيري، هدى حجازي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة الجزء الأول (٩٠)، رمضان ١٤٠٥هـ يونيو ١٩٨٥م، الجزء الثاني (٩٧) ربيع الآخر ١٤٠٦هـ، يناير ١٩٨٦م.
٧٥. الفاشية والنازية، ستيفارت هود، ليتزا جانستر، تر: د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.
٧٦. فجر العلم الحديث، توبي أ. هاف، تر: د. أحمد محمود صبحي، الكويت: عالم المعرفة (٢٢٠)، ذو القعدة ١٤١٧هـ - أبريل ١٩٩٧م.

٧٧. فخ العولة الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، هانس بيتر مارتين، هارالد شومان، تر: د. عدنان عباس علي، مراجعة د. رمزي زكي الكويت: عالم المعرفة، (٢٣٨) جمادى الآخرة ١٤١٩هـ، أكتوبر ١٩٩٨م.
٧٨. الفردية قديماً وحديثاً، جون ديوي، تر: خيرى حماد، مراجعة مروان الجابري، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠١م.
٧٩. فرويد: ريتشارد أبيجنانسي/ أوسكار زارتي، تر: جمال الجزيري القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.
٨٠. الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين -ل- باومر، تر: د. أحمد حمدي محمود القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٨٧م.
٨١. الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، بول هازار، تر: د. محمد غلاب، مراجعة د. إبراهيم دكور، بيروت: دار الحداثة، ط٢، ١٩٨٥م.
٨٢. الفكر الحر، أندريه ناتاف، تر: رندة بعث، مراجعة د. جمال شحيد بيروت: دار المدى، ط١، ٢٠٠٥م.
٨٣. الفكر العربي، محمد أركون، تر: د. عادل العوا، بيروت/ باريس: منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٥م.
٨٤. - الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، تر: محمد سيلا، عبد السلام بن عبد العالي الرباط: دار الأمان، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٨٥. - فلسفة العصر الوسيط آلان دي ليبرا، تر: د. مصطفى ماهر، القاهرة: دار شرقيات، والمركز الفرنسي للثقافة والتعاون، قسم الترجمة والنشر، ط١، ١٩٩٩م.
٨٦. الفلسفة في أوروبا الوسيطة وعصري النهضة والإصلاح، د. علي زيعور، بيروت: المكتب العالمي للنشر، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٨٧. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م. بوشنسكي، تر: د. عزت قرني الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد (١٦٥) ربيع أول ١٤١٣هـ - سبتمبر ١٩٩٢م.
٨٨. الفلسفة الوجودية، د. زكريا إبراهيم، سلسلة أقرأ (١٦١)، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦م.
٨٩. فورد مادوكس فورد و... الحداثة دراسات نقدية، د. لطيفة الزيات القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٦م.
٩٠. فوكو: كريس هوروكس / زوران جفتيك، تر: د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة: ط١، ٢٠٠٢م.
٩١. في تاريخ الدين والفلسفة، هايزيش هايني، تر: صلاح حاتم، سوريا: دار الحوار، ط١، ١٩٨٨م.
٩٢. القول الفلسفي للحداثة، هيرماس، تر: فاطمة الجيوشي، سلسلة دراسات فلسفية وفكرية (١٧)، سوريا: منشورات وزارة الثقافة، ط١، ١٩٩٥م.
٩٣. قيمة التاريخ، جوزف هورس، تر: نسيم نصر، بيروت/ باريس: عويدات، ط٣، ١٩٨٦م.
٩٤. كانط: كرستوفروانت / أندزجي كليموفسكي، تر: د. إمام عبد الفتاح إمام القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.
٩٥. ماكيا فاللي، باتريك كيري / أوسكار زاريت، تر: إمام عبد الفتاح إمام القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.
٩٦. ما هي الوجودية، جان فال (وآخ) تر: د. عبد المنعم الحفني القاهرة: مدبولي، ط٢، ١٩٧٧م.
٩٧. المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك، د. فريال حسن خليفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٥م.

٩٨. محاضرات في فلسفة التاريخ، هيجل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير ط٢، ١٩٨١م.
٩٩. محدثات العولمة، مايك فينדרستون وآخرون، تر: عبد الوهاب غلوب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠م.
١٠٠. محنة الديمقراطية، هارولد لاسكي، الجزء الثاني، سلسلة اخترنا لك (٦٦) الجمهورية العربية المتحدة، مطابع شركة الإعلانات الشرقية بالقاهرة، (د ت).
١٠١. مدرسة فرانكفورت: بول - لوران أسون ماتر: د. سعاد حرب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
١٠٢. مدخل إلى ما بعد الحداثة، إعداد وترجمة: أحمد حسان، كتابات نقدية (٢٦)، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، مارس ١٩٩٤م.
١٠٣. المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، د. شكري محمد عياد الكويت: عالم المعرفة، عدد (١٧٧)، ربيع أول ١٤١٤هـ، سبتمبر ١٩٩٣م.
١٠٤. مسائل العولمة الاقتصاد الدولي وإمكانيات التحكم، بول هيرست/ جرهام تومبسون، تر: إبراهيم فتحي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٩م.
١٠٥. - مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، آفاق جديدة للفكر الإنساني (تحرير): أوليفر ليمان، تر: مصطفى محمود محمد، مراجعة د. رمضان بسطاويسي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة رقم (٣٠١)، مارس ٢٠٠٤م.
١٠٦. مستقبلنا المشترك إعداد: اللجنة العالمية للبيئة والتنمية، تر: محمد كامل عارف، مراجعة. د. علي حسين حجاج، الكويت: عالم المعرفة (١٤٢) ربيع أول ١٤١٠هـ، أكتوبر ١٩٨٩م.
١٠٧. المعبود الذي هوى آراء في الشيوعية، آرثر كوستلر (وآخ) تر: عباس حافظ القاهرة: دار الكتب الحديثة، (د ت).

١٠٨. من الحداثة إلى العولمة، ج. تيمونز رويبرتس، تر: سمر الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر، الجزء الأول، الكويت: عالم المعرفة، عدد (٢٠٩) نوفمبر ٢٠٠٤م، والجزء الثاني، الكويت: عالم المعرفة، عدد (٢١٠) ديسمبر ٢٠٠٤م.
١٠٩. موجز تاريخ الزمان ستيفن هوكينغ، ت/ عبد الله حيدر، مراجعة د. محمد دبس بيروت: أكاديميا، ط١، ١٩٩٠م.
١١٠. نافذة على مسرح الغرب المعاصر دراسات وتجارب، فاروق عبد القادر القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، (١١)، ط١، ١٩٨٧م.
١١١. النظرية النقدية، ستيوارت سيم، بورين فان لون، تر: جمال الجزيري، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.
١١٢. نقد الحداثة، آلان تورين، تر: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٧.
١١٣. نهاية التاريخ، فرانسيس فوكوياما، تر: د. حسين الشيخ، بيروت: دار العلوم العربية، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
١١٤. نهاية الحداثة (الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة ١٩٨٧م) جيانى فاتيما، تر: د. فاطمة الجيوشي، دراسات فكرية (٣٧) دمشق: وزارة الثقافة، ط١، ١٩٩٨م.
١١٥. نهاية الديمقراطية، جان ماري جونيو، ليبيا: الدار الجماهيرية، ط١، ١٩٩٥م.
١١٦. نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيجل، د. وائل غالي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٠م.
١١٧. نهاية الماركسية، شوقي جلال، القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٤م.

١١٨. هكذا تكلم زرادشت، فريدريك نيتشه، تر: فليكس فارس، بيروت: دار القلم، (د ط، د ت).
١١٩. هيجل أو المثالية المطلقة، د. زكريا إبراهيم، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠ م.
١٢٠. هيجل: ليود سبنسر، أندرجي كروز، تر: إمام عبد الفتاح إمام القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢ م.
١٢١. الوجودية، ريتشارد أيجانسي، أوسكار زاريت، تر: حمدي الجابري، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥ م.
١٢٢. الوجودية مذهب إنساني، جان بول سارتر، تر: د. عبد المنعم الحفني، القاهرة: مدبولي، ط٤، ١٩٧٧ م.



مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة



مركز الفكر المعاصر

ص. ب. ٢٤١٤٧٠ الرمز البريدي ١١٣٢٢ الرياض المملكة العربية السعودية

هاتف ٠٠٩٦٦١٤٥٣٩٨٨٣ - فاكس ٠٠٩٦٦١٤٥٣٢١٥٧

markazfekar@hotmail.com

الموقع الإلكتروني www.al-fikr.com